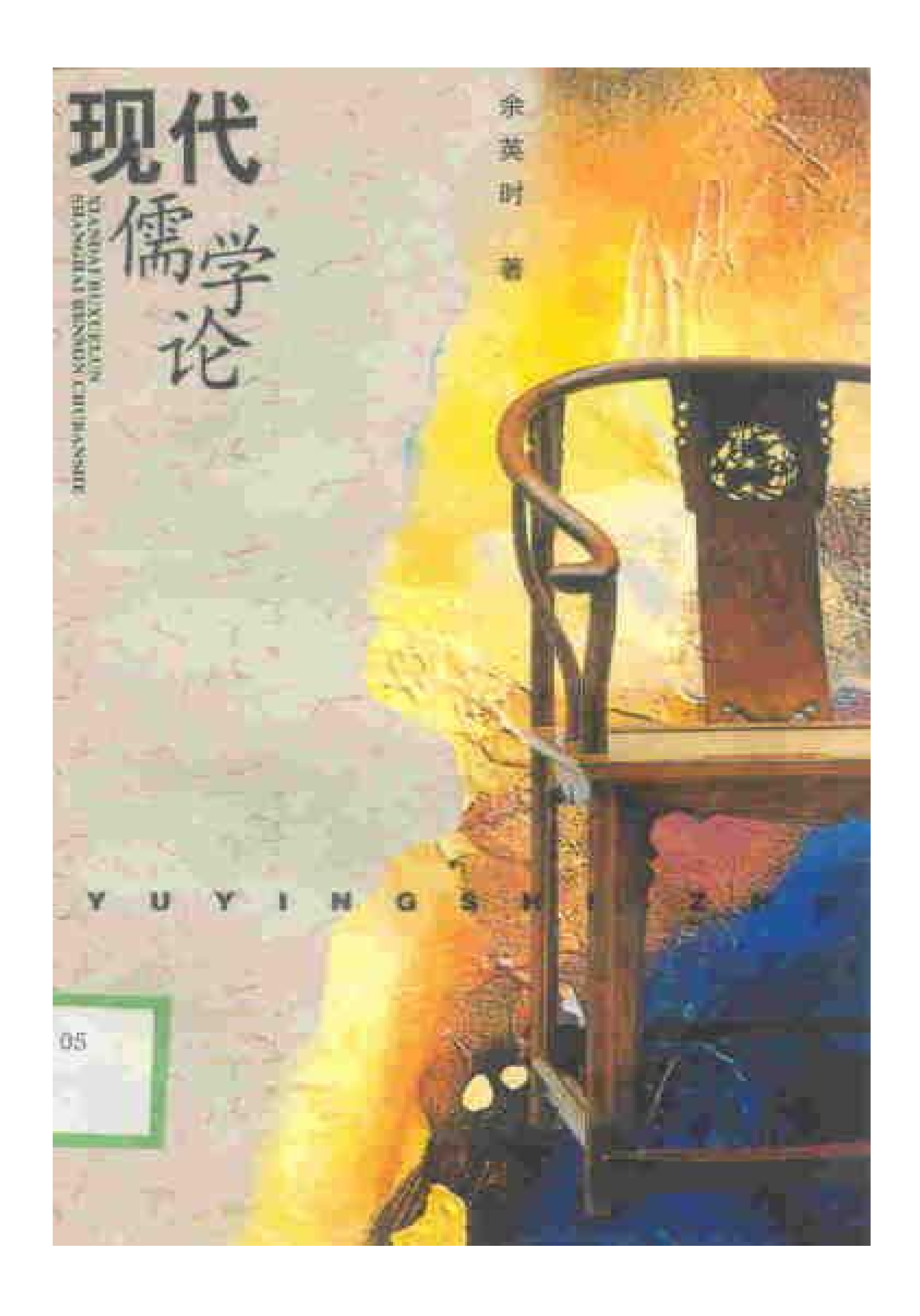

现代儒学论
余英时 著
YUYINGSHI ZHU

现代儒学论

XIANDAI RUXUELUN

SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE

时 著

上海人民出版社

序

本书收集了论现代儒学的文字共七篇，所以全书定名为《现代儒学论》。

我出生在“五四”新文化运动之后十来年，没有赶得上当时反传统、反儒家的潮流。1937—1946年，我在安徽潜山县乡居凡九年。那是一个风气闭塞的传统农村，儒家文化虽已处于十分衰落的状态，但仍然支配着日常的社会生活；一切人伦关系，从婚丧礼俗到岁时节庆，大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道二教的信仰和习行。所以对于我个人而言，传统儒家文化并不仅仅是一个客观研究的对象，用人类学的套语说，我曾是这一文化的内在参与者。1946年以后，我才开始接触到“五四”时代反传统、反儒家的论述，包括陈独秀、吴虞、鲁迅等人的作品，和更早而破坏力也极大的谭嗣同的《仁学》。今天事过境迁，我们不难看出：这些反传统、反儒家的知识分子最初也都是内在参与者；他们从参与走向反抗，终于造成反传统、反儒学的大动荡。他们的反抗确有其生活经验的内在根据，并非来自纯智性的反思，因此也不是客观研究所能化解的。从清末到“五四”，中国知识分子特别为“个人自主”的观念所吸引，这虽然是从

西方传来的思想,但也由于明清社会思想中已逐渐发现了个人之“私”(与“公”相对)的重要性。“吃人的礼教”的口号之所以能激动许多知识分子的心灵,这也是一个重要的线索。所以若专从中国思想史的内部发展着眼,晚清至“五四”的反儒家运动也未尝不和魏晋时期“名教与自然”的争议有一脉相通之处。章炳麟表扬王充、刘师培提倡鲍敬言,以及鲁迅欣赏嵇康,并不是偶然的巧合;其中贯穿着一个本土的思想转向,即个体自由要求冲决群体秩序的网罗。嵇康《难自然好学论》说:

> 六经以抑引为主,人性以从欲为欢。抑引则违其愿,从欲则得自然,然则自然之得,不由抑引之六经,全性之本,不须犯情之礼律。

晚清至“五四”的知识分子中便有不少人是抱着与嵇康相同的想法的,不过他们反儒学已不再归宿於老庄的自然,而是被更具解放力的西方个人意识吸引过去了。

但是内在参与者的生活经验各有不同,并不是所有的参与者都必然会成为反抗者。萧公权(1897—1981)晚年回忆他在1920年赴美留学前夕的思想状态,说:

> 那时照旧法计算,我已经24岁了。因为我生长在一个旧式家庭里面,又养成了高度书呆子的习性,虽然面对着一个新时代(一个政治、社会、文化都在动荡的时代),我好像是视若无睹,漠不关心。岂但不关心,在思想上甚至趋于“反动”。我批评提倡白话文学者的言论,认为过于偏激。我不赞成“打倒孔家店”,认为反对孔子的人不曾把孔子的思想与专制帝王所利用的“孔教”分别去看而一概抹煞,是很不公平的。现在回想起

> 来，我真是不识时务，但我不能承认我的看法毫无理由。（《问学谏往录》38页）

这不过是"五四"时期许多例子之一，说明当时中国知识分子可以在政治、学术各方面心安理得地接受现代西方的新观念和新价值，但在立身处世方面却仍守儒家的旧义不变。

"五四"以来，中国思想界的基本取向是求变求新，而"变"与"新"的标准则是由现代西方提供的，因此"现代化"和"西化"有时几乎已成为同义语。但在整个二十世纪，西方文化内部发生了一次严重的分裂。在文艺复兴、启蒙运动所造成的主流文化之外，西方出现了一股巨大的反主流的思潮，西方的分裂立即波及全世界，在以前追求"西化"的非西方地区，都有反西方的西化势力随之兴起。以前各民族的西化运动大体上是缓和的，渐进的；知识分子对于本土的传统虽采取批判的态度，却仍在理性讨论的范围之内。但反西方的西化(anti－western westernization)则与革命暴力结了不解之缘。二十世纪的中国便恰好完整地经历了这两个阶段的"西化"。（关于西化和反西方的西化，可看Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization, the Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, 1987。）以1949年为分水岭，前半个世纪中国知识分子向慕西方主流文化，所以"民主"与"科学"成为"五四"新思潮的两大纲领；后半个世纪则是反西方的西化在中国取得了绝对的统治地位。在这两个阶段中，中国的文化传统，特别是儒家，所受到的待遇截然不同。在前一阶段中，领导西化运动的主要是一部分知识分子，他们并没有权力可以

禁止种种不同的甚至相反的议论。“打倒孔家店”和阐扬儒家的人仍然可以并存，在社会影响上彼此也往往互相制约。

以上一段简短的历史回顾，对于今天关怀儒学重建的人是相当紧要的。在二十世纪上半叶，无论是反对或同情儒家的知识分子都曾是儒家文化的参与者，因为他们的生活经验中都渗透了不同程度的儒家价值。因此他们之间的争论决不仅仅是纯理论层面的问题。我们今天读《吴虞日记》(1984年出版)，看到他和他的父亲之间的激烈冲突，在《日记》中竟称之为“老魔”，便不会奇怪他为什么要写《非儒》、《吃人与礼教》那些文字了。相反地，萧公权的父母早逝，却受大家族制度之惠，由伯父母等抚育成人，他当然不能赞同“打倒孔家店”的偏激论调。

但是1949年以后，儒家的中心价值在中国人的日常生活中已不再能公开露面。所以今天中年以下的中国知识分子，无论对儒学抱着肯定或否定的态度，都已没有作参与者的机会了；他们在生活经验中或者接触不到多少儒家的价值，或者接触到的是一些完全歪曲了的东西。即使是五十年代后在大陆以外成长起来的知识分子，由于时移世易，也终不免书本上的儒学远超过生活经验中的儒家价值。这是一种无可奈何的客观形势，但对于今天的儒学讨论却发生了决定性的影响。

最近十年来，由于种种因素的刺激，大陆和海外的儒学讨论突然变得活跃起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到“五四”的争议作一宏观的比较，有一个根本的差异是无法掩藏的：今天的讨论已没有生活经验的内在根据，而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或

哲学，以及现代人（主要还是指知识分子）怎样才能在重新建构的儒学中“安身立命”。这一路数的现代儒学的重建工作，如果获得具体的成就，其价值是不容置疑的。但作为一种哲学，它的贡献主要仍在学术思想界；作为宗教，它的信徒则将限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日用常行发生实际的联系（如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”），现在还不容易预测。我在《现代儒学的困境》（收入本书）一文中所提出的“游魂”说便是针对这种情况而言的。我用“游魂”两字纯是一种现象的描述，绝无贬斥或揶揄的意味。但引用“游魂”说的人往往发生意想不到的误解，我曾见到一种意见，认为“游魂”说的前提是把儒学和历史上儒学发生与成长的政治结构、社会组织以及经济制度等看作是不可分开的必然关系。这样的误解实在出乎常识以外，我觉得有必要稍作澄清。

任何人对于“游魂”一词的古典用法具有常识的了解，大概都知道“魂”能从“体”游离出来，其前提恰恰是二者并非绝对必然的关系。把现代儒学比喻为“游魂”首先便承认了它可以离开传统的历史情境而独立存在。但对于传统儒学有常识性理解的人也无不深知儒学自孔子以下都不尚“托之空言”而强调“见之行事”。换句话说，儒家的价值必求在“人伦日用”中实现，而不能仅止于成为一套学院式的道德学说或宗教哲学。在这个意义上，儒学在传统中国确已体现为中国人的生活方式，而这一生活方式则依附在整套的社会结构上面。二十世纪以来，传统的社会结构解体了，生活方式也随之发生了根本的改变。我们今天观察儒学在中国地区的实际状况，不能不得出一个不可避免的结

论，即儒学"托之空言"已远远超过"见之行事"了。这是客观的历史形势造成的，并非由于今人不及古人。但眼前的趋势则是很清楚的：一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说(discourse)，另一方面，儒家的价值却和现代的"人伦日用"越来越疏远了。这是我用"游魂"来描述儒学现况的主要根据。宣扬儒家的人常常说：儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈，这句话是可以说的。但是我们不能不问：这一丰富的资源究竟"存在"于何处？我可以承认它"存在"于儒家经典之中，甚至也"存在"于现代论说之中。至于它是否"存在"于宣扬儒学的知识分子的"身体力行"之中，我已不敢轻易置答。但如果说今天十二亿中国人的"人伦日用"之中仍然"存在"着丰富的儒家价值，那便恰好和经验事实相反了。(关于儒家价值问题，八十年代末朱谦先生在上海附近地区所做的实地调查提供了可信的证据。见 Godwin C. Chu and Yanan Ju. *The Great Wall in Ruins*, *Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993。)现在的问题是：现代儒学是否将改变其传统的"践履"性格而止于一种"论说"呢？还是继续以往的传统，在"人伦日用"方面发挥规范的作用呢？如属前者，则儒学便是以"游魂"为其现代的命运；如属后者，则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系，将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教，也没有专职的传教人员；而在现代社会中，从家庭到学校，儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的"论说"，即使十分精微高妙，又怎样能够传布到一般人的身上呢？八十年代新加坡"儒家伦理计划"

的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人，又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点，我都有一些切身的体验。我很了解"五四"时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据，他们并不是"无的放矢"。但是我不能接受他们的极端立场和激烈情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反的，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化，这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在"修身"以下的内容，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对"此世"取肯定或否定的态度。佛教否定"此世"，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作"间架"，即可重建"修己治人"的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从"三纲领"到"八条目"，没有一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运用《大学》的传统模式了。

基于以上的理解，本书所收关于现代儒学的文字都属于"卑之毋甚高论"的一类。其中既没有"哲学睿识"足以与

西方流行的"论说"相颉颃，也没有"神解妙悟"足以与世界各大宗教进行"对话"。我仅仅根据历史的线索，并以个人的生活经验为背景，对于儒学从传统到现代的转变提出一些浅近的观察。如果用宋儒关于"形而上"和"形而下"的划分，那么我可以说本书论现代儒学仅限于"形而下"的部分。因此，儒家政治、社会、伦理观念的变迁是本书讨论的重点所在。我的抉择并不是任意的，而是基于两个理由：第一，我愿意"详人之所略，而略人之所详"。近几十年来的儒学讨论主要集中在"形而上"的部分。这是因为在一般流行的观念中，"宋明理学"代表了儒学的最后阶段，而"理学"则必然是"形而上"的。很自然的，有志于发展现代新儒学的人大致都"接着"宋明理学讲（冯友兰语），而不断开辟着"形而上"的领域。西方的柏拉图、康德、黑格尔、柏格森、怀德海，以至海德格尔因此都成为现代儒学的援军。这一方面的研究成绩有目共睹，毋待赘述。但是在"形而下"的领域内，儒家思想的发展并不是与理学密合无间的。十六世纪以来，儒家在社会、政治、经济、伦理各方面的观念都发生了微妙而深刻的变化；而这些变化和十九世纪中叶以后儒家对西方文化所做的选择性的接受又有内在的关联。关于这些"形而下"领域内的儒学变动，近人的研究则较少。这是本书取舍与时流不同的一个重要依据。第二，宋明理学的"形而上"途径主要由佛教的刺激而起。释氏心性之论的广泛流行逼得儒家不能不"鞭辟向里"。但是近代西方文化对于儒学的挑战主要不在"形而上"而在"形而下"的领域之内。因此在西学东渐的前夕，儒学在社会、政治、经济、伦理各方面的思想新基调似乎更值得我们重视。由于"形而下"方面

的思想资料散在各处,不像理学那样集中,现代治思想史的人对于它们的重要性还缺乏系统的认识。本书第一篇便是在这一方面的初步尝试。

从一个较广阔的历史视野看,最近一千年的儒学决不是"宋明理学"和"清代考证学"所能包尽的。以政治、社会各方面的思想而言,明清是儒学基调发生重要变化的一个历史阶段。我最近又写了《明清社会变动与儒学转向》一篇专论,但已来不及收入本书。此文与本书第一篇互相呼应,旨在指出儒家"形而下"的思想正在朝着一个新的方向移动,我不敢说这便是中国本土的"现代性"的出现,但是我希望能够矫正一个相当普遍的误解,即认为儒家思想自明末以后便已完全陷于停滞僵化的状态。今天颇有一些中外史学家开始注意十九世纪中叶以来中国历史发展的内在动力;他们已不能接受中国近代的变动完全由西方挑战所激起的主流观点了。本书论现代儒学也许可以从社会史与思想史的互动方面为这一新的研究方向增添一个有力的论证。

余英时

1996 年 7 月 25 日序于普林斯顿

附记:趁这次在中国大陆地区出版的机会,加入《士商互动与儒学转向》一文,即上面提到的《明清社会变动与儒学转向》的最后改定稿。

作者志

1997 年 7 月 25 日

目　　录

一、现代儒学的回顾与展望

——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展

儒学在传统中国的影响是无所不在的，从个人和家庭的伦理到国家的典章制度都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒学的具体成就主要在于它提供了一个较为稳定的政治和社会秩序。但是自十九世纪中叶以来，中国突然进入了一个前所未有的变局，维持了两千年以上的儒家秩序开始解体了，儒学的中心地位也随之发生了动摇。依照一般的看法，清末的知识分子，无论是变法派还是革命派，虽然还沿用着儒家的语言，事实上已逐步越出、甚至叛离了儒家的传统。这是二十世纪中国儒学出现严重危机的根源所在。

本文试图从历史的角度说明儒学在近代的解体过程，并进而展望儒学在现代政治社会秩序的重建方面可能发挥什么样的效用。所讨论的范围以政治、社会思想为限，不涉及形而上学或宇宙论，以求论旨明晰。

(一)现代儒学与内在批判

关于中国现代史上所谓反儒学运动的起源,我们一向似乎有一个未经详细研讨的假设,即西方思想的侵入直接导致儒学的解体。这一假设虽有事实上的根据,但不免引起一种误解,以为反儒学的运动完全是从外面来的。"五四"以后,由于新文化的倡导者多视儒学为民主与科学的障碍,这一误解更加扩大了。

我现在想提出另一个观点,即儒学的批判是从内部开始的。不仅晚清如此,"五四"初期也是如此。晚清对儒家政教礼俗正式加以评论的大致有两派:一派是今文经学家,如康有为和他的追随者谭嗣同、梁启超等,另一派则是古文经学家如章炳麟、刘师培诸人。他们虽然都受到不同的西方观念的冲击,但显然并未意识到是站在西方思想的立场上进行反儒学的活动。相反的,他们正自诩能发掘儒学的原始精神,不过借外来的观念加以表述而已。以谭嗣同为例,他在《仁学》中对三纲五伦之说施以最激烈的攻击。但他并不责备孔子、子思、孟子,而归罪于荀子之"法后王、尊君统"。他接受了康有为建立"孔教"的主张,把原始儒学加以无限的扩大,以为道、墨、名、法各家都可以包括在"孔教"之中①。当时的守旧学人对今文学派持有一种普遍的批评,即认为康、谭诸人事实上是"用夷变夏",但是在他们自己的想法中,他们是从儒学的内部来进行革新的工作。

古文经学一派的章炳麟、刘师培最初也是一方面攻击儒学的流弊,另一方面则发挥他们所尊信的儒学原始精神。

所以他们的立场也和今文经学派一样，属于内在的批判。章氏早年有《尊荀》、《儒术真论》诸文②；刘氏也指斥秦、汉以来的儒者"曲学媚世，以献媚人君"，以致"伪学之行，厄千年而未革"③。章、刘两人在日本期间都读了不少当时社会科学的著作，因此他们往往以西方观念与中国经典相印证，刘氏《中国民约精义》，尤其是一本有广泛影响的著作④。章炳麟1904年在东京出版的"重订本"《訄书》中，增加了一篇《订孔》专文，公开批评孔子，似乎已从"内在批判"转为"外在批判"。但深入研究，即可知他仍未完全放弃儒家的立场⑤。这时他在政治上已与康有为彻底破裂，决心走"排满"、"革命"的道路。而康氏当时正在提倡"孔教"，章氏针对这一情况才有"订孔"之作。他在1922年6月给柳诒征的信中说："鄙人少年本治朴学，亦唯专信古文经典，与长素（按：康有为号"长素"）辈为道背驰，其后深恶长素孔教之说，遂至激而诋孔。中年以后，古文经典笃信如故，至诋孔则绝口不谈。"⑥我们比较章氏的《检论》(1914年)和重印本《訄书》，便可知他在此信中所说的是真话，并非如一般人所云，他在中年以后思想落伍，因此不再继续反儒学了。通观章氏一生的思想变迁，他始终只是一个儒学的"内在批判者"⑦。

今古文经学是晚清儒学的两个主要流派。现在这两派中的领袖人物都要借重西方的观念来阐明儒学的现代意义——包括对儒学中不合时宜的部分的批判，这是一个值得注目的历史现象。如果我们承认现代反儒学的运动最初源于儒学的"内在批判"，那么，儒学吸收西方思想这一事实也许可以看作是出于它本身发展的一种内在要求，并不是

“用夷变夏”这个简单的公式所能解释得清楚的。

为了进一步说明这个问题，我们必须对当时今古文两派所共同接受的西方思想作一简略的回顾。经过一再的斟酌，我想提出以下三个较具代表性的论点：

第一，抑君权而兴民权。无论是主张君主立宪的今文派或共和革命的古文派在这一点上是完全一致的。康、梁等虽主君主立宪，但其君为虚位，故权仍在民。至于怎样才能兴民权，则问题甚为复杂。康、梁似乎认为代议制的国会可为民权的保证。但梁启超和谭嗣同在长沙办时务学堂时期，都曾表示过另一种意见，认为在兴民权之前，最好是先兴绅权，因为一般人民的知识程度太低，还不能立即行使他们的权力。如果依照梁启超在《变法通议》(1896 年)中所论，创立新式学校显然是兴民权的先决条件[8]。所以梁启超在论及议院与民权的关系时，特别强调“强国以议院为本，议院以学校为本”[9]。谭嗣同提倡地方上的绅权也是因为绅权有助于学校的创建[10]。

章炳麟也是民权的积极倡导者，但是他不信任西方的代议制。在《代议然否论》一文中，他对于保障民权的设计有两点最值得注意：其一是“民有集会、言论、出版诸事……一切毋得解散禁止”。这是今天人人都知道的言论与结社的自由，但他无疑是最早重视这些基本人权的中国学者之一。其二是他在行政、立法、司法三权之外，特别加上了学校一权：“学校者使人知识精明。长官与总统敌体，所以使民智发越。”[11]这个四权分立的设计显然有中国的背景，孙中山五权宪法中的考试权也许和章氏这一观点有关。我们略其枝节，观其大体，章氏通过学校以开民智而兴民权的主

旨仍和谭嗣同、梁启超同其趋向。

第二，兴学会。清末之有学会由康有为始倡。如他在1895年所创立的北京和上海强学会，影响尤大。但随着变法运动的发展，康氏门徒对学会的认识也逐渐深化。梁启超在《变法通议·论学会》中便将学会的功能大加扩充，欲使天下各行各业的人都出于学会。他主张学会一方面与各国学会常通音问，另一方面又邀请“寓华西士”入会，因此学会也是一种国际性的组织⑫。1897年梁氏与谭嗣同在湖南参加了南学会的组织。由于此会的创设颇得力于地方绅士的支持，他们这时很想利用学会来发展地方自治，以分政府的权力。所以梁氏有“欲兴民权，宜先兴绅权；欲兴绅权，宜以学会为之起点”的论点⑬。谭嗣同更明白地指出，地方官只是“过客”，即使贤明也不应“尽操其主人之权”。故他主张，议事之权应当操在绅士所组织的学会手中，使学会具“议院”的功能，此之谓“平权于学会”⑭。南学会的《章程》并有“官绅士商，俱作会友”一条⑮，更可见他们重视社会力量尚在政府权威之上。

对于兴学会之举，章炳麟曾写了一篇《论学会大有益于黄人，亟宜保护》的文章，刊在《时务报》第十九册上，响应梁启超的《变法通议》。他也认清了立学会之事“政府不能任，而士民任之”⑯。他不但坐而言，并且起而行，1897年即与宋恕、陈虬等友人共同创设了兴浙会。甚至当时古文经学的大师孙诒让也十分推服梁氏的《变法通议》，而《变法通议》的主眼便在学会与学校，可知在这一问题上今古文两派之间并不存在根本的分歧⑰。

第三，个人之自主。自严复畅论自由与平等之旨并介

绍穆勒《群己权界论》以来，个人之自主的意识渐渐在晚清思想界发生影响。康有为《大同书》与谭嗣同《仁学》都以自由和平等为立说的主要根据。谭氏“冲决纲常之网罗”便是从个人的立场上出发的。在他看来，五伦之中只有朋友一伦合乎平等、自由的原则，因为在朋友交往中，个人可以“不失自主之权”⑱。后来梁启超的《新民说》主要也在发挥个人独立、自由、自尊的观念。所以在“论权利思想”一节中梁氏说：“一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。”⑲

在个人自主的问题上，章炳麟比康、谭、梁诸人更为彻底。他的无政府主义的倾向使他根本否认任何集体——包括国家在内的——真实性。所以在他看来，国家“有作用而无自性”，“实有自性”则只能求之于个别的人。总而言之，“个体为真，团体为幻”⑳。他又根据戴震“天理”束缚人性情之说，而致疑于现代西方所谓“世界公理”的观念。故说：“若其以世界为本根，以陵藉个人之自主，其束缚人亦与言天理者相若。”㉑由此可证“个人之自主”的观念也同为今古文两派所重。“五四”前夕，陈独秀提倡“尊重个人独立自主的人格”，一方面攻击儒家三纲之说，另一方面则强调个人先于国家之义㉒。这正是结合了谭嗣同与章炳麟两家议论所得到的见解。

晚清儒家所接受的西方观念自然不止以上三方面，但在当时中国思想界这三种观念无疑居于中心的位置，而且影响久远，至今未息。依上文“内在批判”之说，晚清儒家毫不迟疑地接受了这些外来的价值，似乎也必须另有其内在的根源，不仅仅是由于救亡图存而追求西化。救亡图存是

他们的最原始、最迫切的动机，这一点是不容否认的。但儒家的政治社会思想发展到清代晚期是不是也出现了某种新的倾向，恰好可以与外来的观念互相呼应呢？这是值得我们进一步讨论的问题。

这里我们首先要澄清两点最易发生的误会。第一，晚清儒家往往以中国古籍附会西方的学说与制度，康有为《孔子改制考》、《礼运注》、《论语注》等都是最显著的例子。古文学派中人亦复如此，如刘师培《中国民约精义》及其在《国粹学报》上所发表的文字也极尽附会之能事。有人指出他"好以古书证新义，如六朝人所谓格义之流"[23]，这是完全合乎事实的。又如梁启超与章炳麟都坚持中国古代已有"议院"制度，并引汉代"议曹"、"议郎"、"议民"等名目为证[24]。这也是出于曲解或误解。像这一类的附会与格义决不能当作上面所说的"内在根源"。第二，晚清儒家又往往援引清初诸遗老的著作为立论的根据，如黄宗羲《明夷待访录》、王夫之《黄书》、唐甄《潜书》、顾炎武《日知录》之类。由于时代相近，这些明遗民的思想在一定的程度上确发生了接引西方观念的作用。但是谭嗣同、梁启超、章炳麟、刘师培等人在中西互相阐证时仍然免不了附会和曲解。最明显的，黄宗羲《原君》、《原臣》、《原法》诸篇虽持论激切，然而毕竟不能与西方人权、宪法之说等量齐观，更不能说"其学术思想与卢骚同"[25]。不但如此，他们援引明遗民主要是为了激起汉人的反满情绪。所以我们也不能直接把这些遗民的著作当成晚清儒家接受西方观念的内在根据。

我个人深信明清儒家的政治社会思想产生了一种新倾向，而这一倾向则对晚清儒家接受西方观念发挥了暗示的

作用。但这并不是说,明清儒家思想中出现了西方式的观念,如民主、人权、个人自由之类。过去许多文化史、思想史研究上的曲解大部分从这种错误的类比而来,例如明清之际发生了"启蒙运动"、清代学术史相当于"文艺复兴",或明、清以来"资本主义"、"民主"、"科学"已在中国萌芽等等。我所说的"暗示作用",必须通过一层思想史研究的曲折才能显示出来。

让我先从前面所指出的三种西方观念——抑君权而兴民权、兴学会、个人自主——说起。晚清儒家两派都肯定这三种观念的价值,并不是因为中国传统中真有"民约"理论或"议院"制度如刘师培、梁启超诸人之所云,而是这些观念背后的思想的基调恰好引起了他们的共鸣。我们细读晚清儒家有关这三种观念的讨论,便不难发现他们处处流露出对政府或国家权力的不信任,他们要把国家或政府的权力尽量收归民间组织和个人的手中。换一个角度看,我们也可以说:他们希望不断扩大民间社会和个人的功能,并使之从国家或政府的压制中解放出来,章炳麟的无政府主义倾向,如《国家论》、《五无论》、《四惑论》诸文中所呈现的者,更把这一心态表现得淋漓尽致。但是这一心态并非始于晚清儒家,也不完全源于近代西方。明清儒家的政治社会思想中便已发展出一种大体相近的基调:正是由于基调相近,晚清儒家才能驾轻就熟地接上了上述三种西方观念。在下一节中,我们有必要对明清儒学中这一基调略加阐发。

(二) 明清儒学的思想基调

明、清是中国君主专制的高峰时代,同时也是中央集权的高峰时代。最先也最直接受到专制和集权的摧残的便是士人。《明史·刑法志二》记载:

> 及(洪武)十八年(1385年)《大诰》成,序之曰:"诸司敢不急公而务私者,必穷搜其原而罪之。"凡三《诰》所列凌迟、枭示、种诛者,无虑千百,弃市以下万数。贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕,苏州人才姚润、王谟被征不至,皆诛而籍其家。寰中士夫不为君用之科,所由设也。其《三编》稍宽容,然所记进士、监生罪名,自一犯至四犯者共三百六十四人。㉖

不但进士、监生在明初遭遇至酷,各地生员也在专制权力的严密监视之下。洪武十五年(1382年)"颁禁例十二条于下,镌立卧碑,置明伦堂之左。其不遵者,以违制论"㉗。这些禁条中包括生员不许上书建言、不许纠党结社、不许妄刊文字等。换言之,举凡今天所谓言论、出版、结社等自由都在严禁之列。这个明伦堂卧碑的制度也被清朝继承了下来㉘。我们必须明白了这一历史背景,才能了解黄宗羲《明夷待访录·学校篇》为什么特别批评"不仕者有刑"并说出"朝廷与学校相反,不特不能养士,且至于害士"那样激愤的话。黄氏认为学校不仅是"养士"的所在,而且还应该是讨论国家大是大非的舆论机构。他坚持"公其是非于学校",以彻底改变"天下之是非一出于朝廷"的局面㉙。这一点不但有东林学派与当时内阁互争是非的直接背景㉚,而且更

出于源远流长的儒学传统。郑人游乡校以议执政子产便是最早的事例。但以我研究所得，黄氏《学校篇》似乎曾受到苏轼的名作——《南安军学记》——的影响。无论如何，苏轼说“古之取士论政必于学，有学而不论政，不取士，犹无学也”[31]。其主要论点是和黄氏完全一致的。所以，《明夷待访录》虽因时代背景不同而言辞激切，但仍然是儒家“内在批判”的产品。

专制与集权下的明、清儒家与朝廷的关系最后沦为相互异化，可以说是事有必至，上引夏伯启叔侄断指不仕及姚润、王谟被征不至已是明证。后来吴与弼、陈献章或应聘而不仕或稍出即归、屡荐不复起，都可使我们窥见其中消息。更值得注意的是《明儒学案》中的领袖人物，在东林诸儒以前，鲜有以陈政事、论治道著称者。在这一方面，明儒不但不能上追北宋范仲淹、王安石、司马光、程颐之流，即使比之南宋朱熹、陈亮等也颇见逊色。试以王阳明而论，他集中奏疏都是讨论具体事务的，只有《乞宥言官去权奸以章圣德疏》涉及治道（正德元年，1506年），但他即因此下诏狱、谪龙场。此外还有一篇《谏迎佛疏》[32]，大可媲美韩愈《论佛骨表》，但此篇“稿具未上”[33]。以阳明《奏疏》与朱子《封事》、《奏答》对勘，其异立见。然而这并不是因为阳明的道德勇气不及朱子，而是两人立身的朝廷不同。宋代虽然也是君主专制的政体，但它是“与士大夫治天下”的[34]，而且也以优容士大夫著称于史。

王艮于1520年初谒阳明，纵言及天下事，阳明曰：“君子思不出其位。”王艮又说：“某草莽匹夫，而尧舜君民之心，未尝一日忘。”阳明答道：“舜居深山与鹿豕木石游居，终身

忻然，乐而忘天下。”最后王艮又补上一句：“当时有尧在上。”[35]这一段对话似未受到研究者充分注意，其实是有关王学外缘的极重要材料。王艮“纵言及天下事”当然是指政治批评，而阳明则一再阻止他谈下去。我们由此可领悟到阳明的致良知教何以从不直接涉及政治理论，如朱子与陈亮之间的王霸之辩，或陆象山弟兄叹赏孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说[36]。与朱子反复向皇帝陈说“正心、诚意”不同，阳明说教的对象根本不是朝廷而是社会。他撇开了政治，转而向社会去为儒学开拓新的空间，因此替当时许多儒家知识分子找到了一条既新鲜又安全的思想出路。专制君主要使“天下之是非一出于朝廷”，现在阳明却说：“良知只是个是非之心。”[37]而良知则是人人都具有的。这样一来，他便把决定是非之权暗中从朝廷夺还给每一个人了。从这一点来说，致良知教又涵有深刻的抵抗专制的意义[38]。这是阳明学说能够流行天下的一个重要的外缘。

王艮初见阳明时豪气尚盛，故纵谈及于天下事。但是我相信他很快便体悟到阳明的深意，所以六年之后（嘉靖五年，1526年），他写了一篇著名的《明哲保身论》。他说“若夫爱人而不知爱身，必至于烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉”！[39]其弦外之音依稀可闻。泰州一派后来以“百姓日用即道”为号召，而特别能深入社会下层，恐怕和阳明这一番点化不无关系。

阳明学以避开政治的曲折方式来抗拒专制，流传既久，其抗拒精神不免流为政治冷感。黄宗羲论顾宪成的东林讲会云：

> 先生论学与世为体，尝言“官辇毂，念头不在君父

上;官封疆,念头不在百姓上。至于水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上,即有他美,君子不齿也。"故会中亦多裁量人物,訾议国政,亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林,庙堂亦有畏忌。[40]

顾宪成此处所说的"水间林下,三三两两,相与讲求性命",主要即指王门传人而言。后人也有视此为阳明学术之病痛者,但不知这也是王学之不得已处。东林儒者不能守王艮"明哲保身"之戒,在明亡前夕奋戈一击,变曲折反抗为公开訾议,终酿成"一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤"[41]的悲剧,但从王阳明的观点看,东林议政也未尝不可说是"良知之发用"。清儒则以考证为"明哲保身",即章炳麟所谓"家有智慧,大凑于说经,亦以纾死"。[42]但痿者不忘起,戴震欲以考证明义理,而发为"以意见杀人,咸自信为理"[43]之说,仍不免情见乎辞。清代以考证明义理的最后归宿是康有为的《新学伪经考》与《孔子改制考》,由此而引出戊戌政变的悲剧。再度以"一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤"闭幕。三百年遥遥相对,适成历史的奇诡。这也是晚清思想基调未变的历史根据之一。

1. 民间社会的组织

现在我们要进一步用几组具体的例证来说明明清儒学的思想基调。东林讲友之一的陈龙正曾说:

上士贞其身,移风易俗;中士自固焉尔矣;下士每遇风俗,则身为之移。[44]

陈龙正所说的"下士"无代无之,而且滔滔者天下皆是,可以

置之不论。"中士"是佛家所谓"自了汉",孟子所谓"凡民",在当时略有贬义。"上士"才是他心目中理想的儒家,这是我们今天所说的"创造少数"或孟子所谓"豪杰之士"。《荀子·儒效》说:"儒者在本朝则美政,在下位则美俗。"陈龙正专以"移风易俗"勉"上士",正可见他的目光所注在下而不在上,在社会而不在朝廷。明儒无论在朝在野多以"移风易俗"为己任,故特别重视族制、乡约之类的民间组织,不但讨论精详,而且见诸行事。明初方孝孺提倡族制最为努力;他把"化天下"的希望寄托在民间自发的健全族制之上,所以他说:"士有无位而可以化天下者,睦族是也。"[45]又说:"天下俗固非一人一族之所能变,然天下者一人一族之积也。"[46]可见他是从民间的而不是朝廷的立场来看待"天下"的。他又精心设计了一套"宗仪",大体上近于近代地方自治的制度。他认为这一套制度在"三代之盛"时是由朝廷"达至州里、成于风俗"的,但现在则"久矣其亡而莫之复",故只能自下而上从民间做起,即所谓"欲试诸乡闾,此为政本。"[47]近人萧公权认为方氏似对专制政府失望,因此"以乡族为起点,欲人民先自教养,以代政府之所不能"。[48]这个推断是相当合理的。明代另一个著名的宗族自治团体是泰州学派何心隐所建立的聚和堂。据黄宗羲云:

> 何心隐,吉州永丰人……从学于(颜)山农,与闻心齐立本之旨。……谓《大学》先齐家,乃构萃(聚)和堂以合族。身理一族之政,冠、婚、丧、祭、赋役,一切通其有无。行之有成。会邑令有赋外之征,心隐贻书以诮之。令怒,诬之当道,下狱中。[49]

这个例子不但证明了儒者有意向民间社会开辟活动的领

域，而且也显示了专制政府和儒者“移风易俗”之间的紧张关系。

明儒对民间社会的重视更体现在乡约制度上。宋代关中吕氏的乡约经过朱熹的修订之后，在明代得到进一步的发展。根据最近的研究，乡约早已流行于十五世纪，而且民间自办者其成绩尚在地方官所倡导者之上，如山西潞州南雄山的仇氏乡约行之三十余年，收效至大。影响所及，名儒吕柟在解州摄行州事时也依其规模而立吕氏乡约[50]。吕氏立乡约虽出于地方官的身分，但其规模取之民间乡约，仍以儒家“移风易俗”为终极之理想[51]。其后王阳明的南赣乡约，及江右王门所闻风而起者，都不得以官办性质视之，如泰州门下的罗汝芳出守安徽宁国府，“以讲会乡约为治”[52]。我们现在还可以看到他举行乡约的盛况，《近溪子明道录》记载：“父老各率子弟以万计，咸依恋环听，不能舍去。”又记诸老幼如何“跃然”、“欢忻”，甚至“皆淫淫涕下”[53]。这些文字即使有所夸张，也仍然反映出罗氏是利用官方的地位来宣扬师门的宗旨。黄宗羲说：

> 近溪舌胜笔，顾盼呿欠，微谈剧论，所触若春行雷动。虽素不识学之人，俄顷之间能令其心地开明。道在眼前，一洗理学肤浅套括之气。当下便有受用；顾未有如先生者也。[54]

泰州一派之所以流传天下，罗汝芳的贡献最大，李贽便是受他影响最深的一个人。

正因为明儒运用乡约制度为社会讲学的媒介而影响深远，专制政府才大起警惕。张居正禁毁书院一部分即由此而起，因为王门弟子的乡约讲会往往以书院为据点。前述

罗汝芳的乡约便是在海春书院举行的。入清以后，控制更严，乡约终于沦为政府控制乡村的一种工具了。

2. 富民论的发展

另一组事例足以显示明清儒家的注意力从政治转向社会，这便是他们关于藏富于民的新认识。“不患贫而患不均”一直是儒家在有关财富分配方面的最高指导原则，近代康有为、谭嗣同、章炳麟诸家仍大体遵奉未改。然而明、清儒家也往往流露出另一种关怀，即怎样在分配公平的大原则下对富户也加以适当的保护。这也可以看作是《周礼》“保富”观念的一种发挥。宋代苏辙认为王安石变法过分损害了富民，因此曾表示过下面的意见：

> (今)州县之间，随其大小，皆有富民，此理势之所必至。所谓物之不齐，物之情也。然州县赖之以为强，国家恃之以为固，非所当忧，亦非所当去也。能使富民安其富而不横，贫民安其贫而不匮，贫富相恃以为长久，而天下定矣。[55]

苏辙以贫富不齐为“理势之所必至”，又公然主张国家应保障富民，使能“安其富”。这在儒家经济思想史上是一个比较新鲜的观点。当时除了其兄苏轼以外，司马光也持论相近，南宋叶适则发挥得更多[56]。但这一新观点的广泛流行却在明代中叶之后，尤其是十六、十七世纪，似与商人阶层的兴起不无关联[57]。兹就流览所及，依时代先后，征引诸家议论于下，以见儒学新动态之一斑。十五世纪末丘濬借《周礼》“大司徒以保息六养万民”之文，发挥“藏富于民”的观念如下：

> 诚以富家巨室,小民之所依赖。国家所以藏富于民者也。小人无知,或以之为怨府。先王以保息六养万民,而于其五者皆不以“安”言,独言“安富”者,其意盖可见也。是则富者非独小民赖之,而国家亦将有赖焉。彼偏隘者往往以抑富为能,岂知《周官》之深意哉!⑱

这是对传统“抑富济贫”的平均主义思想公开提出质疑。黄绾在十六世纪著《明道编》,对此一观点有更透辟的发挥。他说:

> 今之论治者,见民日就贫,海内虚耗,不思其本,皆为巨室大家吞并所致,故欲裁富惠贫,裁贵惠贱,裁大惠小;不知皆为王民,皆当一体视之。在天下,惟患其不能富,不能贵,不能大,乌可设意裁之,以为抑强豪、惠小民哉? 纵使至公,亦非王道所宜也。⑲

从此以后,“藏富于民”、“富民为国家所赖”等议论已成为儒家思想的一个基调,不断地在明、清儒家的著作中再现。丁元荐(万历十四年进士,1586年)《西山日记》记他的父亲的话,说:

> 先大夫尝言,大家巨室,一方元气;元气各处萧索,国运从之矣。⑳

祁彪佳论救荒也重视《藏富于民》的观念,并说:

> 救荒要在安富。富民者,国之元气也。……富者尽而贫者益何所赖哉!㉑

顾炎武《菰中随笔》引龚子刍之言曰:

> 今江南虽极大之县,数万金之富不过二十家……烦苦又独甚。其为国任劳,即无事之时宜加爱惜,况今

多事，皆倚办富民。若不养其余力，则富必难保，亦至于贫而后已。无富民则何以成邑？宜予以休息，曲加保护，毋使奸人蚕食，使得以其余力赡贫民。此根本之计。[62]

王夫之论全国各地的“素封巨族”，特别注重商人的社会功能在于“流金粟，通贫弱之有无”，尤其在灾荒时可以赈济贫民。故他在《黄书·大正》篇中说：

卒有旱涝，长吏请蠲赈，卒不得报，稍需日月，道殣相望。而怀百钱，挟空券，要豪右之门，则晨户叩而夕炊举矣，故大贾富民者，国之司命也。

他更进一步谴责当时官吏过度打击“大贾富民”，以致富民残破之余，贫民也随之而失去了谋生之道。故他接着说：

今吏极亡赖……乃籍锄豪右，文致贪婪……此故粟货凝滞，根柢浅薄，腾涌焦涩，贫弱孤寡佣作称贷之涂窒，而流死道左相望也。[63]

王夫之的议论中有两点最可注意：他屡用“素封巨族”、“大贾富民”的连称，由此可知他心中的“富民”主要指商人。这可以证实明、清儒家思想的新基调确与商人阶层的兴起有关。第二，他在这一节文字中所用“豪右”一词即指“大贾、富民”，但已取消其传统的贬义，故极不以官吏“锄豪右”为然。这也是晚明的一种新论点[64]。与王夫之同时而略后的唐甄（1630—1704）对于“藏富于民”也有很明快的见解。他说：

立国之道无他，惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。夫富在编户，不在府库。若编户空虚，虽府库之财积如丘山，实为贫国，不可以为国矣。[65]

以上所引各家议论，从十五世纪末到十七世纪末，先后约两百年，确实代表了儒家思想的一个新的动向，这里所说的“新”，并不完全指内容而言；仅就内容说，“藏富于民”、“轻徭薄赋”、“不与民争利”等观念早已潜存于儒学传统之中，有时甚至也浮现到正式论辩的层面，如汉代《盐铁论》中所载贤良、文学的议论。但以思想的着重点和持续发展而言，明、清儒家的富民论却不能简单地看作是旧论点的重复。而且这一思路并未止于十七世纪，后来仍不断有人加以发挥，一直延续到二十世纪初叶[66]。

明、清的富民论也是儒家基调转换的一个组成部分，一般而论，这时的儒者已不再寄希望于朝廷积极地有所作为，而是要求政府不对民间致富的活动加以干扰。用唐甄的话说，便是“因其自然之利而无以扰之，而财不可胜用矣。”[67]黄宗羲论“财计”，除“轻其赋敛”外，又提出“工商皆本”、不能“妄议抑之”的大原则，其用意与唐甄也完全一致[68]。从这一论点推衍下去，便出现了对政府不信任的想法。戴震曾露骨地指出：

> 凡事之经纪于官府，恒不若各自经纪之责专而为利实。[69]

这显然是说一切社会事业，官办都不如民间自办更为有效。十九世纪中叶，沈垚论有关公益事业的兴造，也说：

> 兴造本有司之责，以束于例而不克坚。责不及民，而好义者往往助官徇民之意。盖任其责者不能善其事，善其事者每在非责所及之人。后世事大率如此。此富民所以为贫民之依赖，而保富所以为《周礼》荒政之一也。[70]

沈氏论富民为贫民所依赖，此说远有所承，但他强调富民之“好义者”较之“有司”更能善兴造之事则是一较新的论点。上引戴震的文字很可能对他有所影响。

明、清富民论的基调有助于现代儒家接受西方的观念，稍检戊戌政变时代变法派的著作便可以得到印证。如谭嗣同主张“散利于民”，并说“以目前而论，贫富万无可均之理。不惟做不到，兼恐贫富均，无复大有力者出而与外国争商务。”[71]更有趣的是他一方面痛斥韩愈“倡君尊民卑之邪说”，另一方面却称赞韩氏，“跻工商于四民之列，不以为末而抑之，奏请勿困辱之，则庶几乎近世扶掖工商之道”[72]。这两点都有来历。第一点是响应严复的名论《辟韩》[73]。第二点则是通过上引黄宗羲“工商皆本”之说来理解西方近代的资本主义社会。这一点尤其具体地显示出来，即在晚清儒家接受西方观念的过程中，明清思想基调怎样发挥着桥梁的作用。从“扶掖工商”这一特殊角度来欣赏韩愈，确是前所未有的。梁启超的见解也大体相近，他在《史记货殖列传今义》一文中重申《周礼》“保富”之义，并说：“泰西尤视富人为国之元气。”[74]梁氏又引日本绪方南溟《中国工艺商业考》中的话，并加案语，说：

> (绪方)又言“中国制绒、织布、缫丝、炼铁等厂，皆缘官办之故，百弊丛生。即有号称半官半民者，亦以官法行之。其真为民业者盖寡。此中国工艺不兴之大原。”其言深切著明，洞中窾要[75]。

梁启超深有契于绪方南溟的观点，认为工业必须民营，不应官办，这正是上引的戴震和沈垚的基本论旨。

3. 新公私观的出现

最后一组关于明、清思想基调的例证则是"私"的价值逐渐受到肯定。这一基调与晚清今古文两派共同提倡的"个人自主"一脉相通，也有略作说明的必要。明、清之际，儒家的"公、私"观发生了微妙的变化，这大致是近来研究所已证实的⑯。此处我们必须强调的是：公私观的变化不是明、清思想史上的一个孤立现象，而是儒学基调转换的表现之一，与上述民间组织的兴起、富民论的发展是互相关联的。明代儒学主流的施教对象既然从皇帝与朝廷逐渐移向民间与个人，最后不可避免地要碰到"公"、"私"之间怎样划分界线的问题。

王阳明的心学以"良知"为人人所具有，从某一意义上说，这是把"天理"个人化，也就是"私"化了⑰。因此，如撇开王阳明立说的原义不论，专就其可能发生的歧义而言，则此个人化的"良知"可以引申出一种重视个人生命的观念，前文所引王艮的"明哲保身论"即是一显例。黄宗羲认为王艮此论难免"开一临难苟免之隙"，确不失为一个深刻的批评⑱。但是从积极方面看，"良知"个人化也有加强个人尊严的理论效果，王艮的"尊身"说可以看作这一方面的发展⑲。从这条思想线索上看，"私"的价值特别受到李贽的宣扬恐怕也不是完全出于偶然的巧合。他有一个著名的说法："夫私者人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。"⑳如果我们把"私"解释为"个体"而非"私欲"，把"心"解释为"良知"而非与"道心"相对的"人心"，则此语也未尝与阳明的良知理论全无相通之处。阳明曾说："天地无

人的良知，亦不可为天地。”[31]此处“人的良知”当然是指个别的人所具有的良知，试问若无个别的人，则良知又从何处“发窍”？必须说明，这里强调的不在于李贽是否发挥了阳明的理论，而在于“无私则无心”之语可能因为受到个人化的“良知”的暗示而引申出来的。

对于“私”的价值的肯定并不限于任何一派，而是明清之际的一个共同趋向。由于有关明清公私观的问题大致已研究得很清楚，本文不必重复讨论。下面我只想从本文的特殊角度对这个问题作一简单的考察，并补充一二条新的资料。明、清之际出现的关于公私观的新基调可以以顾炎武在《郡县论五》中的话为代表。他说：

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。圣人者因而用之，用天下之私，以成一人之公为天下治。……故天下之私，天子之公也。[32]

这段话中最值得注意的是对“私”的正当性的正式承认，顾氏事实上已将“公”和“私”划分为两个不同的领域；相对于社会上的一切个人而言，他们都“各怀其家，各私其子”。这是“私”的领域，其中根本用不上“公”的原则。但政治秩序则是一个“公”的领域，其中却容不得一个“私”字。这一划分在《日知录》中表达得更清楚。他说：

> 自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁。非为弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私，以成天下之公。此所以为王政也。至于当官之训，则曰以公灭私。……此义不明久矣，世之君子必曰有公

而无私，此后代之美言，非先王之至训矣。[83]

此处明以“人之有私，情所不能免”和“当官之训，以公灭私”相对照，可见两个领域的分别在他的心中是相当明确的。若再进一步分析，顾氏虽一再说“天子之公”，似乎“公”的价值更高，但他的真正用意却恰恰相反。他要打破“有公而无私”的神话（《美言》），肯定“私”的价值。在以上两节引文中，“私”都是第一义，“公”同依附于“私”而成立。“天下之私，天子之公”和“合天下之私，以成天下之公”都在说明“公”的出现是为了使“私”的普遍实现成为可能。他的公私观和黄宗羲《明夷待访录》的《原君》篇可以说基本上是一致的，毋怪他要说《日知录》所论同于《待访录》者“十之六七”了。[84]

由于顾、黄都是明末清初的人，因此目前一般的看法是公私观的转变发生在十七世纪中叶以后，李贽论“私”虽在十六世纪末叶（《藏书》初刻于万历二十八年，即 1600 年），然而儒学主流中的人既对他抱有很深的偏见，则顾、黄诸人未必受到他的影响，最多不过是不谋而合而已。这种不谋而合也透露了思想史上的一个消息，即儒学的注意力越来越转向怎样扩大民间社会的空间。这可以说是儒学在专制政治高压之下的唯一的出路。公私观的新论点便是儒家在转向后反思的成果之一，顾炎武“天下之私，天子之公”的命题必须与黄宗羲《原君》篇中对专制君主的批评对照着读，才能显出它的全部涵义。《原君》篇说：

后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天

下之公。[85]

黄氏的话也可以归结为"天子之私，天下之公"八个字，和顾氏的八个字命题恰好一正一反，互为补充。但顾、黄立说已在明亡之后，李贽则仅说"私"而未及"公"，那么在明亡之前是不是也有其他的人谈过这个问题呢？这一点相当重要。因为新公私观的建立如果可视为儒学基调转换的表现之一，则它的出现似不应迟至十七世纪中叶。恰好我在李维桢（1547—1626）的《南州高士喻公墓志》中发现了下面这句话：

> 子知封建、井田乎？遂其私所以成其公，是圣人仁术也。[86]

但这不是李氏自己的话，而是转述《墓志》主人喻燮之言。喻燮是江西豫章的儒生，平时博览经史子集及明代朝章典故，尤嗜史学。《墓志》仅说他活了八十八岁，未著生卒年。据王世贞（1526—1590）《喻太公传》，其子请世贞传喻氏生平在"万历之癸未（1583年），我们因此大致可断定他的年代是1496—1583年[87]。上引之语出于喻燮中年时期，则当在十六世纪上叶。这一发现可以使我们把公私观转变的时代推前数十年以至一个世纪，和民间组织的兴起以及富民论的发展适相先后。读者当不难看出，喻燮"遂其私所以成其公"一语正是顾炎武的命题的一个最扼要的概括。

顾炎武的公私观对清代中叶以后的儒家社会思想有影响。让我举两个例子来说明这一点。第一是顾氏"天子为百姓之心，必不如其自为"的论断。这个想法当然不是他一人所独有，黄宗羲之外，王夫之评论隋代均田制也说："人则未有不自谋其生者也，上之谋之，不如其自谋。"[88]但顾氏对

问题的提法最为尖锐，因此也最有效地摧破了“天子”爱民如子的传统神话。上引戴震与沈垚论社会事业官办不如民办，显然是建立在顾氏的人性论的基础之上的。我们更可由此看出，明清的公私观和富民论在思想上是互相支援的。

第二是顾氏在《日知录》中对“有公而无私”的观念的有力驳斥，龚自珍便继此写了一篇《论私》，彻底攻击“大公无私”之说。他大胆地指出，天、地、帝王、圣贤……无不有“私”。相反的，只有禽兽才不知“私”的意义。因此他质问道：“今日大公无私，则人耶，禽耶?”龚文直接从《日知录》引申而来是毫无可疑的。因为他在结尾处所引《诗经》中有关“公”、“私”的句子及其解说都与《日知录》相同，不过稍加扩充而已。[89]顾炎武的著作在乾、嘉时期是人人必读的。我们一向只注重他在考证方面的影响，事实上，从现代的眼光看，他在儒家社会思想方面的影响是更值得深入发掘的。如果说，李贽是从心学的立场上宣扬了“私”的价值，那么龚自珍则可以说是从宇宙论的立场上肯定了“私”的中心位置。

明清的公私观又引出另一种“私”的问题，对于我们理解清末民初“个人自主”的观念颇有关系，即儒者个人的社会存在的问题。陈确在《私说》一文中提出了“君子有私”及“君子爱其身”的说法。他指出：

> 故君子之爱天下也，必不如其爱国也，爱国必不如其爱家与身也，可知也。惟君子知爱其身也，惟君子知爱其身而爱之无不至也。[90]

这里所说的与顾炎武驳斥“有公而无私”的论旨相近。此文的重点主要在强调“君子当自爱”，包括“修身”在内。但他

心目中的"君子知爱其身"还包涵着另一番意思，此文未点出，而一再见于其他文字中。如《学者以治生为本论》云：

> 士守其身……所谓身，非一身也，凡父母兄弟妻子之事，皆身以内。仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。[91]

《瞽言二·井田》曰：

> 学者先身家而后及国与天下，恶有一身不能自谋而须人代之谋者，而可谓之学乎？[92]

这时的儒者已深刻地感到，如果不能在个人的生活资料上取得完全的独立，他们便随时会有"失其身"的危险。因此经商在儒学价值系统中也得到了公开的认可。唐甄自述云："我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也。"[93]但这一现象并不是清初才有，早在王阳明的时代，儒者"治生"的问题便已出现了。阳明答学生之问，便说：

> 虽治生亦是讲学中事。……终日做买卖，不害其为圣贤。何妨于学？学何贰于治生？[94]

个人的尊严和独立离不开"治生"的物质基础，这是明清儒家的一个新的认识。钱大昕说得最清楚，"与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈。"[95]

明清儒家的公私观直接影响到清末民初的学人关于国家与个人之间的关系的理解。前面曾引了梁启超的说法："一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想，故欲养成此思想，必自个人始。"此中"权利"、"国家"、"个人"诸概念都是西方的，但整体的思想结构显然取自"遂其私所以成其公"、"合天下之私以成天下之公"的明清基调。最近沟口雄三氏比较中国和日本的"公私"观，更进一步证实了上面

的观察。他说：

> 清末至民国时代关于"私"之主张，有人发挥中国人的所谓"私之一念"，乃"由天赋而非人为者"，视中国为"我之中国"，以谋求国民之独立与国权之伸张。针对君主一人独私其国，主张由全体国民私其国，倡导全体国民的政治主体，即国民权。这里的"私"，即"夫私之云者，公之母也，私之至焉，公之至也"。按此而言，作者所主张的乃是私权，即市民个人的权利，而国民权、公权、全体权是从"私"（个人）的集体而来。反过来说，通过这种"私"的主张，形成了一种新的公的概念，即视由私权集积而成的国民权为公的概念。[55]

明清思想基调对于现代儒家接受西方价值，既有接引作用，又有规范作用，在这里表现得再清楚也没有了。

清末民初"个人自主"的观念当然源于西方关于个人自由和权利的种种说法，特别是英国型的个人主义，如霍布斯（Hobbes）、洛克（Locke）、米尔（Mill，严复译为"穆勒"）诸人所发展的。章炳麟"个体为真，团体为幻"之说，其终极的根源便在这一体系的思想。但在明清基调中，尊重个人的意识确已开始显现，而且每一个人都追求自利的预设在明清儒家社会政治理论中更是公开承认了的。这也正是霍布斯、洛克理论的出发点。因此在某一限度之内，清末民初儒家接受西方的个人观是顺理成章的。但是霍布斯、洛克关于个人与国家、政府以及社会的关系的理论，都有极为复杂的宗教、法律、历史等背景。其中涉及自然状态、自然法、自然权利、社会契约、公民身分、私产权种种观念。严格来说，西方"个人自主"的观念托身在这一整套的历史和文化的背景

之中。清末民初的儒家学者只能通过自己的传统去吸收西方“个人自主”的观念的某些相近的部分，他们未必有兴趣去了解其全部背景及一切与之有关联的观念。而且即使了解了，也还是没有用，因为整套异质思想系统是无论如何也搬不过来的。因此分析到最后，从晚清到“五四”前夕，中国学人笔下的“个人自主”仍然是从明清基调上推拓出去的，并且推拓得不甚远。章炳麟在1913年有一段自述透露了此中消息。他说：

> 余以人生行义，虽万有不同，要自有其中流成极。奇节至行，非可以举以责人也。若所谓能当百姓者，则人人可以自尽。顾宁人多说行己有耻，必言学者宜先治生；钱晓徵亦谓求田问舍，可却非义之财。斯近儒至论也。⑰

这里说的是知识分子作为个人如何自处的道理，正是“个人自主”的应有之义。他在此称心而谈安身立命之道，但我们竟完全看不见他在《五无论》、《四惑论》、《国家论》诸篇中所援引的西方学说，其中反复弹奏的竟全是“遂私”、“治生”等明清儒家关于维持个人尊严的旧调。甚至在“五四”以后，这种情况也没有很大的改变。胡适是提倡西方个人主义最热心的人，但他在1929年的《日记》中记傅斯年（孟真）的话说：

> 我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。

胡适评论说：“孟真此论甚中肯。”⑱在思想层面上与传统决裂不难，但在“安身立命之处”究竟能突破传统至何种程度

则不易说了。谭嗣同是持“个人自主”打破三纲的急先锋，然而1898年(戊戌)6月他奉旨入京前给他的夫人的信中说：

> 总理衙门有文书(原注：系奉旨，又有电报)来，催我入都引见，可见需人甚急，虽不值钱之候补官，亦珍贵如此！圣恩高厚，盖可见矣。[99]

临死前他又对梁启超说：

> 不有行者，无以图将来，不有死者，无以酬圣主。[100]

可见在“安身立命之处”，他仍毫不迟疑地选择了为君臣之纲殉节[101]。“个人自主”是晚清今古文两派攻击儒家的一个最有力的武器。但事实俱在，这个武器的主要原料还是儒学本身所提供的。清末民初的儒学批判基本上是内在的，在此又获得了一次印证。

(三) 申论与展望

本文回顾现代儒学以晚清为起点，因此我选择了经学今古文两派的人物作为儒家的代表。这一选择的理由是非常明显的：如果当时中国还有儒学的话，今古文两派无疑是其中最具活力、最有影响的部分。但是大规模援引西方近代的观念、价值和制度以解释儒家经典并对名教纲常施以猛烈的攻击，也恰恰是从这两派的儒家开始的。这里也许应该略提一下时代的背景。鸦片战争以来，中国虽屡为西方各国所挫，而且也早已认识到西方“船坚炮利”的威力，但一般知识分子对中国政教的“优越性”并未失去信心。整整一百年前的甲午战争才真正是一个关键的时刻。日本维

新，取法西方，不过二十多年的时间，便已一跃而为“列强”之一。这就使中国的儒生不能不对西方的制度和思想重新估价了。让我举一个具体的例子来说明这一点。陈其元(1811—1881)在同治年间有一个十分注意西方和日本发展的人，对于“泰西制造之巧”尤为心折。但他依然深信孔子的“圣教”可以广被四海。1873年，他在香港报上读到王韬《送雅牧师回国序》，知道理雅各(James Legge)英译《四书》、《尚书》出版。“西儒见之，咸叹其详明赅洽，奉为南针云云”，他写下了下面的话：

> 不禁为之起舞，深幸圣人之教又被于西海，西儒能奉周、孔，固堪嘉尚，而理雅各研究马、郑、程、朱之学，用夏变夷，真孟子所谓豪杰之士也。“天之所覆，地之所载，凡有血气者，莫不尊亲。”《中庸》之言岂欺我哉！[108]

其兴奋之情，可以想见。与此同时，日本明治维新又使他发出了以下的感慨：

> 日本为海东小国，自儒教入其国中，伊国人亦恪守程、朱之说。……今其国王改从泰西之制，衣服、法度均尊其俗。用夷变夏，取则陈相，焚书屏儒，有同嬴政，吾恐天主之教从此流行，朱、陆之学并以沦胥，不知其国之明理者如何痛哭流涕也。[109]

一个“用夏变夷”的消息使他兴高采烈，一个“用夷变夏”的消息却又使他沮丧。无论如何，陈其元仍深信儒教至高无上，因此一方面喜其“被于西海”，另一方面则惋惜日本竟“焚书屏儒”，改从泰西之制。但是甲午战败之后，康有为《公车上书》，便明白指出“泰西之所以富强，不在炮械军兵，

而在穷理劝学”，承认西方之“教”也有其一日之长了[104]。不仅主张变法的今文派如此说，古文派的经学大师孙诒让在《周礼正义·序》(1899年)中也说：

今泰西之强国，其为治，非尝稽窍于周公、成王之典法也。而其所为政教者……咸与此经冥符而遥契。盖政教修明，则以致富强，若操左契，固寰宇之通理，放之四海而皆准者。[105]

这便等于说，儒家的最高的政教理想在西方已成为事实了。

从以上的简略检讨，我们可以比较精确地断定，1894—1895年以后，一部分的儒者才发现西方思想与制度是中国求富强所必须借鉴的。这一新发现引出了明清思想界的一个新发展，即通过西方的观念和价值重新发现儒家经典的现代意识。从今文派的公羊改制说到古文派《国粹学报》的融通中西学说，都是在这一典范(paradigm)之下进行的[106]。这也可以看作是现代思想史上的一个“格义”的阶段。在这一阶段中，吸收“西学”显然是出于儒学发展的一种内在的要求，对于建制化儒教的批判，如谭嗣同的攻击名教纲常，也是相应于此一内在要求而起的内在批判。

但“格义”之所以可能，内在要求之所以产生，自然离不开内在的根据。如果儒学内部完全没有可以和西方的观念互相比附的东西，我们便很难解释晚清一部分儒者何以能在西方思想的启发之下大规模地诠释儒家经典而激起了一般读者的共鸣。我们必须了解，晚清的一般读者对于西学并无直接认识，但对于儒学传统则至少具备基本的知识，如果今古文两派中的人完全曲解经典以附会西来之说，那么读者当时的热烈反应便成为一个不可理解的现象了。

本文的主旨便是试图在清末民初儒家的中西"格义"之间寻找出一条贯通的线索。我的基本假设是，明清儒学中某些新倾向，恰好构成了现代儒学接受西方观念的诱因。为了具体地证实这一假设，我在本文中做了两层工作：第一层是在晚清今古文两派所宣扬的西方制度和现代价值中，选出几项共同点，以见现代儒学动态之一斑。第二层则追溯明清儒家的政治社会思想，看看其中有什么新的因素可能为儒学的现代动态提供了历史的背景。但是为了避免流于空泛和武断，本文除论及儒学与专制的一般关系外，又特别就民间社会组织、富民论、公私观三组事例，考其流变，以推断明清儒学的新基调。这三组事例并不是任意选取的，而是经过了仔细的斟酌。这三者之间互相关联，共同透露出儒家在政治和社会观点上的取向已发生了微妙的转变。这不是传统的范畴，如心学、理学、考证学甚至经世学所能充分说明的。所以关于明清思想基调的这一部分构成了这篇研究的主要骨干。

前面已经指出，明、清两代的君主专制对于儒学新基调的形成具有决定性的影响。但是这一新基调的最大特色是什么，这里还有略加申论的必要。用传统的语言说，明清有济世之志的儒家已放弃了"得君行道"的上行路线，转而采取了"移风易俗"的下行路线。唯有如此转变，他们才能绕过专制的锋芒，从民间社会方面去开辟新开地。前面论证王阳明"致良知"和王艮"明哲保身"都与明代专制的政治背景有关，便是这一转变的具体表现。[11]明儒中有多少人对君主专制进行有意识的拒抗，这是一个无法证实的问题。但他们曾体认到专制压力的可怕，则是可以断定的。王门弟

子乡约讲会必先引明太祖六条圣谕为护符便是一个明显的例子。这一类事例在明代俯拾即是。如吕柟摄解州事，专致力于书院讲学与乡约等工作。而据他的门人说："先生在解三年，未尝言及朝廷事。"⑱这个记载初看起来颇令人诧异，但是如果我们懂得明儒对于专制那种既反感又畏惧的微妙心理，吕柟的态度毋宁是很自然的了。

但是儒家为什么在明清时代必须放弃"得君行道"的上行路线呢？这就不能不提到中国政治制度史上一个重大的变革，即明太祖洪武十三年（1380 年）罢中书省，从此废除了秦汉以来的宰相制度，洪武二十八年（1395 年）更敕谕君臣云："以后嗣君，其毋得议置丞相，臣下有奏请设立者，论以极刑。"⑲因此终明之世，无人敢对此事有所议论。到明亡之后，黄宗羲才公开指斥：

> 有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。

并进一步说明宰相的功能云：

> 古者不传子而传贤，视其天子之位去留，犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救。则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣……或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰：不然。入阁办事者职在批答，犹开府之书记也。其事既轻，而批答之意又必自内授之而后拟之，可谓有其实乎？吾以为有宰相之实者，今之宫奴也。⑳

黄氏所陈述的古代相权是儒家一种理想的看法，不必尽合于史实。㉑但他批评明代废相以后，相权转入宦官之手则本于亲身见闻，无可置疑。同时，王夫之所言也大体上不谋而

合，更可见这是当时的公论。[111]

废相何以便切断了“得君行道”的上行路线？这又必须上溯至宋代儒家的理论。程颐《论经筵第三札子》说：

> 臣窃以人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方承奉，所欲随得。苟非知道畏义，所养如此，其惑可知。中常之主，无不骄肆；英明之主，自然满假。此自古同患，治乱所系也。……从古以来，未有不尊贤畏相而能成其圣者也。

他又在《贴黄》中补充道：

> 臣以为，天下重任，唯宰相与经筵，天下治乱系宰相，君德成就责经筵。[113]

程氏在此简直是要求皇帝完全不问事，而将天下一切大权付之宰相。在这一格局下，儒者只要掌握了相权，自然便可以“行道”了。这个想法是否切合实际是另一个问题。但宰相既废之后，儒家这条上行之路即使在理论上也完全失去了存在的依据。明代如此，清代更是如此。

程颐之说虽迂阔，但在一个敏感的专制皇帝听来，仍然是极其刺耳的。所以清高宗（乾隆）不惜一再加以驳斥。他在《书程颐经筵札子后》中说：

> 程颐论经筵札子……其贴黄所云“天下治乱系宰相，君德成就责经筵”二语，吾以为未善焉。……如颐所言，是视君德与天下治乱为二事，漠不相关者，岂可乎？而以系之宰相，夫用宰相者，非人君其谁为之？使为人君者但深居高处，自修其德，惟以天下治乱付之宰相，已不过问……此不可也。且使为宰相者居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。[114]

我们必须承认，清高宗确是读书得间，深知程颐《札子》的意向所在，而宋儒的相权论与明清的君主专制处于势不两立的境地，更在这几句话中显露无遗。但清高宗并不只是徒托空言而已，他是要见诸实事的。乾隆四十六年（1781年）有一个不识相的尹嘉铨，为其父尹会一请从祀孔庙，向高宗上了一个折子，不料竟引起了一场文字大狱，落得个“处绞立决”——这还是“皇恩浩荡”的结果，本来定的是“凌迟处死”之罪。在彻查了尹嘉铨的一切著作之后，上谕中有下面一段话：

> 尹嘉铨所著各书，内称大学士、协办大学士为相国。夫宰相之名，自明洪武时已废而不设，其后置大学士，我朝亦相沿不改，然其职仅票拟承旨，非如古所谓秉钧执行之宰相也。况我朝列圣相承，乾纲独揽，百数十年以来，大学士中岂无一二行私者？然总未至擅权执法，能移主柄也。……为人君者，果能太阿在握，威柄不移，则备位纶扉，不过委蛇奉职，领袖班联。如我皇祖圣祖仁皇帝、皇考世宗宪皇帝，暨朕躬临御四十六年以来，无时不以敬天爱民勤政为念，复何事藉为大学士者之参赞乎？……昔程子云：“天下之治乱系宰相”。此只可就彼时朝政阘冗者而言。若以国家治乱，专倚宰相，则为之君者，不几如木偶旒缀乎？……本朝协办大学士，职本尚书，不过如御史里行、学士里行之类。献谀者亦称为相国，已可深鄙，而身为协办者，亦俨然以相国自居，不更可嗤乎？⑪

这篇上谕写得真是情见乎词，把他对宰相制度的深恶痛绝的心理和盘托出。其中有三点最值得指出：第一，清朝

显然自觉地继承了明太祖的君主专制体制，并对于废除相权的意义有深刻的了解。第二，清高宗论内阁大学士的职权与黄宗羲论明代"入阁办事"完全不谋而合。唯一相反之处是前者在君主专制的立场上持肯定的态度，后者则从儒学的立场上持否定的态度。第三，清代沿明之旧，奉程、朱学为官学，现代批判儒学的人便往往据此而断定儒学是维护君主专制的意识形态。但是从清高宗一再反驳程颐这一具体表现来看，儒家政治理论的核心部分恰好是君主专制的一个主要的障碍。[110]

经过以上一层层的解剖，明清儒学不得不转向之故大致已获得澄清。"乾纲独揽"的专制皇帝已不许宰相"系天下治乱"，殿阁大学士也不过是"票拟承旨"的"书记"，连"参赞"也没有份。在这种局面下，儒家如何还能把政治理想的实现寄托在朝廷之上？所以，明清的君主专制是逼使儒学逐步转移其注意力于民间社会方面的一个根本原因。自晚清以来，我们都认定清朝屡兴文字大狱，终使儒学只有在经学考证中求逃避。章炳麟说得最简单扼要：

> 清世理学之言，竭而无余华，多忌，故歌诗文史楛；愚民，故经世先王之志衰，家有智慧，大凑于说经，亦以纾死。[111]

这是现代一个最有代表性的历史解释，其中自有坚实的事实根据。征服王朝的统治必然更强化了君主专制的严厉性。但以君主专制的体制而言，清朝则毫无疑问直接继承了明朝的传统。儒学在明代也未尝无所"忌"，如我们在前面论明太祖及王阳明"良知教"时所指出的，不过比不上有清一代的严酷罢了。如果套用章炳麟的话，我们也可以说

明儒是“家有智慧，大凑于说心，亦以避祸”。总之，明代的心学和清代的考证学在不同程度上都反映了君主专制的压力。[17]

晚清儒家处于君主专制最高峰的终结时期，又深受黄宗羲《原君》篇的启发，因此对于西方的民主制度几乎是一见倾心。他们终于在民主制度中发现了解决君权问题的具体办法，突破了儒家传统的限制。但是由于他们仍然是站在儒学的内部来理解民主的意义，“格义”便成为他们所不能跳过的一个环节。故今文学派说孔子立教之初便“废君统，倡民主”；[18]古文学派则强调“君主之任位有定年，与皙种共和政体同”。[19]他们未必是故意曲解臆说。从文化心理的层面说，他们都出身儒学系统，如果民主、民权、共和、平等、自由等西方价值和观念在此系统内不能获得定位，则他们将找不到途径去认同这些异质的外来文化因素。所以我们与其说他们接受了西方的思想，毋宁说他们扩大了儒学系统，赋予儒学以现代的意义。如果用“旧瓶新酒”这个老譬喻，我们可以说，不通过“旧瓶”，他们是喝不到“新酒”的。[20]但是由于“新酒”越来越多，超过了“旧瓶”的容量，最后非换“新瓶”不可。这是“五四”以后的事，儒学的内在批判终于转变为外在批判。

最后让我略说一说有关现代儒学的展望，以结束这篇论文。展望是未来的事，多作推测并无很大的意义。下面我将以回顾与现状为根据，对儒学的可能前景作一个大概的估计。

本文在开始时便已指出，儒学对传统中国的主要贡献在于提供了一个较为稳定的政治、社会秩序，其影响是全面

的。儒学为什么会在过去发生了这样重大的作用呢？陈寅恪曾从历史的观念提出下面的解释。他说：

> 夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。⑫

用今天的话说，即是建制化（institutionalization），而"建制"一词则取其最广义，上自朝廷的礼仪、典章、国家的组织与法律、社会礼俗，下至族规、家法、个人的行为规范，无不包括在内。凡此自上而下的一切建制之中则都贯注了儒家的原则。这一儒家建制的整体，自辛亥革命以来便迅速地崩溃了。建制既已一去不返，儒学遂尽失其具体的托身之所，变成了"游魂"。⑬所以儒学在可见的未来似不可能恢复它以往那种主宰的地位。

儒家不是有组织的宗教团体，因此并没有专职的传教士。过去儒学的研究和传布主要靠公私学校，而学校又是直接与科举考试紧密结合为一体的。建制的崩溃始于科举的废止（1905 年），尚在帝制之时。新式学堂代科举而兴自然是一大改进，但随之而来的是儒家基本经典也越来越没有人读了。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了一些经训和孔子言行，"五四"以后教育界的主流视"读经"为大戒，儒家思想在整个教育系统中的比重因此也越来越轻，以至完全消失。一般的人不但平时接触不到儒家，而且耳濡目染的多为讥骂儒家之词。必须声明，我这样说只是如实地描写现象，并非有所主张。我的意思是要指出，在整个二十世纪中，儒家的源泉至少在中国知识分子的社群

中确有渐呈枯竭之象。这是我们展望儒学前途时所不能不考虑在内的一个客观事实。

但是另一方面，二十世纪却又是儒家的道德资源在中国发挥得最为畅酣的世纪。从救亡、变法、革命，到创实业、兴学校、办报刊等，参与其事者的道德原动力，分析到最后，主要仍来自儒家所提供的价值意识。尽管旧建制崩溃了，儒学已变成游魂，但这个游魂，由于有两千多年的凭藉，取精用宏，一时是不会散尽的。它一直在中国大地上游荡。我们都知道，一切古老文化中的价值观念，不但在知识阶层的手中不断获得新的诠释，而且也传布到民间社会，在那里得到保存和发展。儒家思想在二十世纪的中国虽然一方面受知识分子的不断攻击，另一方面在最近四五十年间更因民间社会被摧残殆尽而逃遁无地，但是人的集体记忆毕竟不容易在数十年间消灭干净，这个集体记忆便成了儒家道德意识的最后藏身之地。应该指出的是，这一长期积累的儒家道德资源到今天也已消耗得差不多了，而且一直是一个加速浪费却不曾增添新的储蓄的局面。

那么儒学究竟还有没有前景可言呢？我的答案是肯定的。这个肯定并不是来自盲目的信念，而是有根据的。这个根据便是中国文化并未随传统建制的崩解而一去不复返。在冷战结束后的世界，我们看到民族文化的力量到处在抬头，西方现代的强势文化最后证明并不能消除民族文化的差异。这是以前我们所无法看得清楚的。如果中国文化不会因现代变迁而完全消失，那么作为中国文化的主导精神之一的儒学也不致于从此荡然无存。然而儒学必然会改变，它不可能期望尽复旧观。

接下来的问题是:儒学将如何改变?我必须坦白承认,我现在还不能提出可以使自己满意的答案。这里我姑且就儒学改变的可能方向作一个最简单的推测。

儒学不再能全面安排人生秩序,这一点应该无须争辩。但是现代有些讨论儒学的人仍然念念不忘于“内圣外王”之说,而所谓“内圣外王”则一般理解为“从内圣到外王”。《大学》修身、齐家、治国、平天下的次序更加强了这一理解。由此可见,儒家如想摆脱“全面安排人生秩序”这一传统的思维架构是多么困难,但“内圣”与“外王”之间即在过去也是断裂的。在明清专制的高峰朝代尤其如此。罗汝芳曾问张居正:“君进讲时果有必欲尧、舜其君意否?”张沉吟久之,曰:“此亦甚难。”[11]以张居正与万历的师生关系之深,进讲时尚以“尧、舜其君”是很难的事,则“内圣外王”仅是纸上的美谈,已没有争辩的余地了。《大学》的修、齐、治、平固不失为一个动人的理想,但它所反映的似乎是先秦时期的政治状况,而且应该说是以国君为主体的,普通的人至少和治国平天下相去太远。《大学》又有“自天子以至庶人,一是皆以修身为本”之语,可见“庶人”与“天子”仅在“修身”这一项上是相同的,其余三项并不在内。顾颉刚认为《大学》中“齐家”之“家”,并非人民之家,乃“鲁之三家”、“齐之高、国”之家,是“一国中之贵族,具有左右国之政治之力量者”。[12]这个解释是很合理的。这样看来,修、齐、治、平之说即使用之于秦统一后皇帝的身上也不可通,更不必说一般的人了。至于程、朱之所以特别表彰《大学》则出于不得已的苦心,因为他们深恐学者但求“修己”,不顾“治人”,最后将不免流为“自了汉”。但有明一代聚讼《大学》者无数,争点全在正心、

诚意、致知、格物上面，齐家、治国、平天下几乎无人问津。所以最后陈确竟索性宣告《大学》为伪书。他在《大学辨》中有几句话特别值得玩味：

> 古人之慎修其身也，非有所为而为之也。而家以之齐，而国以之治，而天下以之平，则固非吾意之所敢必矣。⑬

这是明说修身并不必然能保证齐家、治国、平天下，“内圣”与“外王”显然已分成两橛了。晚清儒家则更进一步，认识到齐家与治国之间存在着一道不可逾越的界线。谭嗣同讨论“家齐而后国治，国治而后天下平”的问题，便尖锐地指出：

> 彼所言者，封建世之言也。封建世，君臣上下，一以宗法统之。天下大宗也，诸侯、卿大夫皆世及，复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家，然后能治国平天下，自秦以来，封建久湮，宗法荡尽，国与家渺不相涉。家虽至齐，而国仍不治；家虽不齐，而国未尝不可治；而国之不治，反能牵制其家，使不得齐。于是言治国者转欲先平天下；言齐家者，亦必先治国矣。大抵经传所有，皆封建世之治，与今日事势，往往相反，明者决知其必不可行。⑫

谭嗣同的驳论不但明快，而且具有历史的眼光，至少使我们认清了《大学》修、齐、治、平的话必须从现代的观点重新解释。

现代儒学必须放弃全面安排人生秩序的想法，才能真正开始它的现代使命，为什么呢？关键即在于儒学已不可能重新建制化，而全面安排秩序则非建制化不为功。如果

历史还有一点借鉴作用的话，我们事实上已看到明清以来的儒家不得不放弃“得君行道”的旧途，转而向社会和个人生命方面去开辟新的空间。这是儒学脱离建制化的一个信号。明清儒家所开辟的新方向，我想称之为“日用常行化”或“人伦日用化”；这正是他们界定儒学的特质时所最常用的名词，其例不胜缕举。现代儒学的出路便恰恰在“日用常行”的领域，说起来真是一个奇妙的历史巧合。西方基督教自十六世纪宗教改革以后也走的是肯定日常人生(The affirmation of Ordinary Life)这条路。虽然在具体的内容方面，儒学与基督教的“日用常行”差异很大，但仅仅这个大方向的一致已足令人惊诧。[128]基督教肯定日常人生也是从反抗与脱离中古教会的建制开始的，其结果是每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交予的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。

所谓“日用常行化”的儒家也不是淹没在个人生活的琐碎事务之中，我们决不能以词害意，引起误解。相反地，他们仍然是“家事、国事、天下事，事事关心”。但是由于他们与朝廷之间已互为异化，他们的关心往往是从社会和民间的角度出发。前面所论述的明、清思想的基调已从多方面说明了这一变化。戴震一方面强调“体民之情，遂民之欲”，另一方面则谴责在上位者“以理杀人”，更是一个极端的例子。他在《绪言》中开宗明义，界定“道”之名义，说：

> 大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。[129]

他是一个最有代表性的“日用常行化”的儒家。而他的立场则显然是民间的，不是朝廷的。晚清儒家在“日用常行化”上走得更远了，因此他们成为最早在中国宣扬“民主”、“民权”等西方价值的先觉。现代许多人都相信儒学和民主是不能并存的。如果这是指建制化的儒学，我想争议不大。但是我们也不能忘记，中国人知有所谓“民主”，最初仍是拜“日用常行化”的儒家之赐。这一历史事实是无法否认的。

从“日用常行”的观点看，儒学传统中所蕴藏的精神资源，尚有待于深入的发掘。我曾称现代儒学为“游魂”，然而“魂”即是“精神”，从传统建制中游离出来之后，儒学的精神可能反而在自由中获得了新生。“游魂”也许正是儒学的现代命运。在道德和知识的来源多元化的现代，儒家自然不可能独霸精神价值的领域。但是中国人如果也希望重建自己的现代认同，那么一味诅咒儒学或完全无视于它的存在恐怕也是不行的。

关于现代“日用常行”的儒学，究竟应该具有什么样的实际内涵，这正是有志于重建现代儒学的人今后必须深入研究的大课题，本文自不能贸然提出答案。我在这里只能就现代儒学的始点问题提出一个大胆的观察。上面已指出儒学不可能再企图由“内圣”直接通向“外王”；以《大学》的语言说，儒学的本分在修身、齐家，而不在治国、平天下；用现代的语言说，修身、齐家属于“私领域”，治国、平天下则属于“公领域”。“公”和“私”之间虽然在实际人生中有着千丝万缕的关涉，但同时又存在着一道明确的界线，这大致相当于现代西方“政”与“教”的关系，即一方面互相影响，另一方面又各有领域。我不否认这一划分受到了西方模式的启

示，但明清以来的儒学发展也揭示了这一方向，这是上文所已反复论证过的。而且这一分野在原始儒学中也未尝没有根据。试看《论语·为政》中的记载：

> 或谓孔子曰："子奚不为政？"子曰："《书》云：'孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦为政，奚其为为政？'"

朱熹《集注》云：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之。言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？[130]

这段话可以说明孔子直接关怀的是修身、齐家，至于治国则是间接的。如果对这段话作一番现代诠释，我们便不难找到"公领域"和"私领域"的分际。所以从现代儒家的观点说，"公领域"不是"私领域"的直接引申和扩大，但是"私领域"中的成就却仍然大有助于"公领域"秩序的建立和运作。

在儒家的"私领域"之中，修身又比齐家更为根本，这是原始儒学的真正始点，在现代依然不失其有效性。因此孔子说："德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。"(《论语·述而》)孟子也说："天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"(《孟子·离娄上》)从这个意义说，《大学》"自天子至于庶人，壹是皆以修身为本"那句话不但体现了原始儒学的精神，而且也含蕴了现代的意义。更重要的是修身这一观念不仅儒家有之，墨家、道家、《管子》也无不有之，可以说是中国传统文化中的一个共同价值。[131]

修身是儒家的"为己"之学，但这不是杨朱的"为己"，也不是佛家所斥的"自了"。王安石说得最好：

> 是以学者之事，必先为己；其为己有余，而天下之

> 势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也。则亦可谓谬用其心矣。⑬

王安石所发挥的正是“私领域”的成就怎样通向“公领域”的秩序的儒家观点，但是他的表达方式显然已向现代迈进了一大步。传统儒家的“修己”与“治人”是站在社会领导阶层(中国的“士”或西方所谓 elite)的立场上设论的，似乎已不适用于今天的民主时代。然而任何社会结构都离不开一个领导阶层(“elite”)，民主社会也不例外。问题仅在于这个领导阶层怎样产生、怎样发挥其领导的效用而已。因此领导人物的品质即使在现代民主社会中也依然是一个十分重要的问题。只要社会上有领导人物，人民便必然会要求他们在道德上和知识上具备一定程度的修养。在这个意义上，儒家的修身论通过现代的转化与曲折也未尝不能继续在“公领域”中有其重要的贡献。传统儒家“有治人、无治法”的观念固然已失时效，但“徒法不足以自行”终究是一条经得起历史考验的原则。制度离不开人的运作，越是高度发展的制度便越需要高品质的人去执行。美国人文主义思想家白璧德(Irving Babbitt)在《民主与领袖》(《Democracy and Leadership》)的名著中特别将孔子与亚里士多德(Aristotle)并举，使东方与西方的人文精神互相补充。他的主要论点便在于孔子之教可以造就民主领袖所最需要的“人的品格”(“man of Character”)。孔子主张“以身作则”(“exemplification”)，其结果是塑造出“公正的人”(“just man”)，而不仅仅是“抽象的公正原则”(“Justice in the abstract”)。在白璧德

看来,这才是民主社会的唯一保障。[133]这岂不是"徒法不足以自行"的现代翻版吗?我们不要因为白璧德是保守主义者便对他的论点加以鄙弃,最近美国一位最负盛名的自由派史学家便重估了《民主与领袖》一书的价值。他特别欣赏白璧德关于"培养智慧"("cultivation of wisdom")的灼见。如果人类不知培养智慧以自我克制,而一味追逐更大的权力,则其结局将和原子能失控一样,必然使自己从地球上爆炸得一干二净。[134]"培养智慧"即王安石所谓"学者之事,必先为己",承担领导任务则是"为己有余,则不可以不为人"了。

白璧德所重视的"以身作则"即是传统所谓"经师不如人师"、"言教不如身教",这确是儒学的一大特色。儒家千言万语无非是要我们把做人的道理溶化在"日用常行"之中。综观历史,儒学的起信力量往往系于施教者的人格感召和受教者的善疑会问。一往一复之间,新信仰才能迸出火花。如果鉴往足以知来,儒学在二十一世纪是否会获得新生,恐怕还要看有没有大批的新"人师"新"身教"不断涌现。我们对于现代儒学的展望只能暂止于此。

注　　释

① 见《仁学》第三十七至四十诸节,收在蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》,北京,中华书局,1981年,下册,348—354页。

② 现已收入汤志钧编《章太炎政论选集》,北京,中华书局,1977年,上册,116—125页。

③ 见《读书随笔·理学不知正名之弊》,收在《刘申叔先生遗书》,台北,华世出版社影印本,1975年,第四册,2213页。

④《中国民约精义》共三卷，收在《遗书》第一册，676—713页。

⑤关于“重订本”《訄书》的考证，可看汤志钧编《章太炎年谱长编》，北京，中华书局，1979年，上册，光绪二十八年壬寅条，143—150页。

⑥《致柳翼谋书》，收在《政论选集》，下册，764—765页。

⑦关于此一问题的最明显的证据是他在一九一三年所撰《自述学术次第》，此文收在《太炎先生自定年谱》，香港，龙门书店排印本，1965年，53—68页。

⑧见《变法通议·学校总论》，收在《饮冰室文集之一》，14—21页（《饮冰室合集》，北京，中华书局重印本，1989年）。

⑨见《古议院考》，《文集之一》，96页。

⑩《上欧阳中鹄书》十四，《谭嗣同全集》，下册，471页。

⑪收在《政论选集》上册，以上两点见464—465页。

⑫《文集》之一，33—34页。

⑬梁启超《上陈宝箴书》，见《戊戌政变记·附录二》，《合集》本，《专集》之一，133页。

⑭见《治事篇第五·平权》，收在《谭嗣同全集》，下册，439页。

⑮参看汤志钧《论南学会》一文，收在《康有为与戊戌变法》，北京，中华书局，1984年，218页。

⑯见《政论选集》上册，12页。

⑰参看姜义华《章太炎思想研究》，上海人民出版社，1985年，50页。

⑱《仁学·三十八》，《全集》，下册，350页。

⑲收在《饮冰室专集》之四，36页。

⑳见《国家论》，收在《章太炎全集》第四册，上海人民出版社，1985年，458页。

㉑《四惑论》，同上，444页。

㉒陈独秀〈1916年〉语，刊于《青年杂志》第一卷第五期，1916年正月号，3页。

㉓ 尹炎武"刘师培外传",收在《刘申叔先生遗书》,第一册,22页。

㉔ 见梁启超"古议院考",《文集》之一,94—96页;章炳麟《訄书·通法第三十一》,上海古典文学出版社,1958年,97—98页。

㉕ 刘师培语,见《中国民约精义》卷三,《遗书》第一册,705页。

㉖ 《明史》卷九四,北京,中华书局标点本,第八册,2318页。

㉗ 同上,卷六九《选举志一》,第六册,1686页。

㉘ 关于卧碑的简略沿革,可看陈登原《国史旧闻》第三分册,台北,明文书局影印本,1981年,"太学刻石卧碑"条,212页。

㉙ 以上引文见《明夷待访录》,万有文库本,7—8页。

㉚ 高攀龙《泾阳顾(宪成)先生行状》云:"娄江(按:王锡爵)尝一日谓先生曰:近有怪事,知之乎?先生曰:何也?曰:内阁所是,外论必以为非;内阁所非,外论必以为是。先生曰:外间亦有怪事。公曰:何也?曰:外论所是,内阁必以为非,外论所非,内阁必以为是。"见《高子遗书》(文渊阁四库全书本,台北,商务印书馆影印)卷十一,58页。黄宗羲《明儒学案》卷五八"东林一"(中华书局四部备要本)特录此节于顾宪成条下,可证《明夷待访录·学校》篇论"是非"问题确有时代的背景。

㉛ 见《经进东坡文集事略》卷五二,四部丛刊初编缩本,302—303页。关于这一问题,我曾有一封英文信与狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)有所讨论,见他的《明夷待访录》英文译注(*Waiting for the Dawn. A Plan for the Prince*. Columbia University Press. 1993, pp. 183—184 note 98)。

㉜ 见《王阳明全集》,吴光等编校,上海古籍出版社,1992年,卷九,上册,291—292,293—296页。又有《自劾不职以明圣治事疏》,但所论也仅与皇帝个人行为有关。见卷二十八,下册,1016—1018页。

㉝ 关于《谏迎佛疏》未上始末可看《全集》卷三十三"年谱一","正德十年八月"条。下册,1237—1238页。

㉞ 这是文彦博对宋神宗说的话,见李焘《续资治通鉴长编》,北京,中

华书局标点本,1986年,卷二二一,第十六册,5370页。

㉟ 见《王心斋先生全集》卷一,《年谱》"正德十五年"条。收在冈田武彦、荒本见悟主编《和刻影印近世汉籍丛刊》,台北中文出版社、广文书局,21页。按之《王阳明年谱》所记两人初晤的对话,与《心斋年谱》完全不同。(《全集》卷三十四,《年谱二》下册,1277—1278页。)这时明武宗听信谗言,正在怀疑王阳明有造反的意图,阳明也不胜其忧愤,至欲"窃父而逃"(见《年谱二》,1270页)。难怪他特别谨言慎行。

㊱ 《象山先生全集》卷三十四《语录》,四部丛刊初编缩本,277页。关于这一段谈话在政治思想上的涵义,可看劳思光《中国哲学史》(三上),台北,三民书局,1981年,398页。冒怀辛也特别注意到这一段话,并指出全祖望补《宋元学案》卷五七《梭山、复斋学案》时,引文有所改易,以避免文字之祸。见"读书札记三则"之三"《宋元学案》对陆九渊一句话的援引",《中国哲学》第二辑,北京,三联书店,1980年3月,152—154页。王阳明不敢议论及此也许因为他知道"民为贵"一段话是明太祖钦定《孟子节文》中所刻意删除的。参看容肇祖"明太祖的《孟子节文》",收入《容肇祖集》,济南,齐鲁书社,1989年,174页。

㊲ 见《王阳明全集》卷三,上册,111页。

㊳ 王阳明在《答罗整庵少宰书》中说:"夫学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也。"(《全集》卷二,上册,76页)这句话是"良知只是个是非之心"的具体例证。

㊴ 《王心斋先生全集》卷四,99页。

㊵ 黄宗羲《明儒学案》,上海,中华书局,四部备要本,卷五十八,4页。

㊶ 黄宗羲语,见同上《东林学案》序,卷五十八,1页。

㊷ 《訄书·清儒》,30页。

㊸ 《与段若膺论理书》,收入《戴震全集》,北京,清华大学出版社,第

一册，1991年，214页。

㊹《明儒学案》卷六十，9页。

㊺方孝孺《逊志斋集》，四部丛刊初编缩本，卷十三《宋氏世谱序》，297页。

㊻同上《谢氏族谱序》，298页。

㊼同上卷一《宗仪九首·体仁》，51页。

㊽见《中国政治思想史》，台北，联经出版事业公司，1982年，下册，570页。

㊾《明儒学案》卷三十二《泰州学案》序，1—2页。关于聚和堂的组织与功能，详见《何心隐集》，北京，中华书局，1960年，卷三所收三篇文字，68—72页。现代研究可看容肇祖《何心隐及其思想》，收入《容肇祖集》，特别是336—345页；Ronald G. Dimberg: *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin - Yin*. The University Press of Haiwaii. 1974, esp. pp. 44—47。

㊿详见朱鸿林《明代中期地方社区治安重建理想之展现》，刊于韩国《中国学报》第三十二辑，1992年8月，87—100页。

(51)吕柟的语录中论及教化、移风易俗的地方甚多，如云："学者须尽知天下之事，通得天下之情。如在一乡，须使一乡之人可化。纵是愚夫愚妇，亦可与之相接说得话。"（《泾野子内篇》，北京，中华书局，1992年，卷十，91页）"人性皆善，或有隐于田亩者，有隐于商贾者，甚至有隐于杂流者，但无人化之耳，使用人化之，皆可进于道而不废。故欲诸友到处以善诱人，除却下愚则不能。"（同上卷十三，126页）"先生谓后世为政，当以转移风俗为急。善人进，则风俗自淳；风俗淳，则天下百姓阴受其福而人不知。"（同上卷十四，140页）。

(52)《明儒学案》卷三十四，1页。

(53)《近溪子明道录》和刻影印近世汉籍丛刊本，卷八，379—384页。

(54)《明儒学案》卷三十四，2页。

⑤⑤ 苏辙《栾城集》,四部丛刊初编缩本,三集卷八《诗病五事》,715 页。

⑤⑥ 关于这一问题,可看叶坦《富国富民论》,北京出版社,1991 年,第二章第四节"为富人辩护的新观点",85—92 页。1994 年 4 月 23 日我曾以本题在东京大学讲演。会后承叶坦女士赠其新著,有助于此文的修订,特此致谢。

⑤⑦ 参阅余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,台北,联经,1987 年(森纪子日译本《中国近世の宗教精神と商人精神》,东京,平凡社,1991 年)。

⑤⑧ 丘濬《大学衍义补》卷十三"蕃民之生",台北,丘文庄公丛书编辑委员会影印万历三十三年(1605 年)御制重刊本,1972 年,174 页。关于此书的现代研究,可看 Hung-lam Chu(朱鸿林):*Ch'iu chun (1421—1495) and the "Ta-Hsiueh Yeh-i-pu": Statecraft Thought in Fifteenthcentury*. Ph. D. Dissertation. Princeton University, 1984。

⑤⑨ 黄绾《明道编》,北京,中华书局,1959 年,卷四,45 页。参阅容肇祖《王守仁的门人黄绾》,收在《容肇祖集》,247—316 页。

⑥⓪ 《西山日记》,清初尊拙堂旧抄本,有"东方文化学院京都研究所"藏印,上卷《日课》,12 页。又据《日记》卷上《循良》篇,丁元荐的父亲曾两度任县令,故知之甚审。此书承京都大学人文科学研究所小野和子教授借阅,特此致谢。按:丁元荐为潮州乡绅,但曾率身"计田占役,与编户等",以支援朱国祯在湖州提倡的"均繇"改革,所以他虽肯定"大家巨室"是"一方元气",却并不是为乡绅、富民的特权作辩护。关于上引言论的现实背景,详见滨岛敦俊《明代江南农村社会の研究》,东京大学出版会,1982 年,473—479 页。

⑥① 《祁彪佳集》,北京,中华书局,1960 年,96 页。"藏富于民"见 86 页。

⑥② 见贺长龄编《皇朝经世文编》,台北,文海出版社影印重校本,1973 年,卷八"治体二,杂论史事",第一册,321—322 页。

⑥③ 《黄书·噩梦》合刊本,北京,古籍出版社,1956 年,28—29 页。

⑭ 例如徐贞明(1590年卒)在《潞水客谈》中曾说:"豪右之利,亦国家之利也。何必夺之?"又云:"借豪右之力,以广小民之利,方欲藉之,矧曰夺乎?"丛书集成简编本,台北,商务,1966年,8页。

⑮《潜书》,北京,中华书局,1963年,下篇上"存言",114页。唐氏也强调贪吏虐取富室为害最大,故说:"富室空虚,中产沦亡。穷民无所为赖。"详见同上书"富民"篇,105—107页。

⑯ 可参看朱家桢"中国富民思想的历史考察"一文中所引包世臣、冯桂芬、魏源、王韬之说。见《平准学刊》第三辑,北京,中国商业出版社,1986年5月,下册,403页。

⑰《潜书》,下篇上"富民",106页。

⑱《明夷待访录》,"财计三",29页。

⑲《戴东原集》,四部丛刊初编缩本,卷十一《汪氏捐立学田碑》,118页。

⑳ 沈垚《落帆楼文集》,吴兴丛书本,卷七《谢府君家传》,23页。

㉑ "报唐才常书",见《谭嗣同全集》上册,250页。

㉒ "致唐才常"第二书,见同上,下册,529页。

㉓ 谭氏此书作于1896年,严氏"辟韩"则发表于1895年天津出版的《直报》,梁启超《时务报》曾予转载。张之洞至视之为"洪水猛兽"。见王蘧常《严几道年谱》,上海,商务,1936年,24—30页。但谭氏在《仁学》(1896年)中破君臣一纲,其主要根据仍是《明夷待访录》,见《全集》下册,338—240页。所以严复《辟韩》虽依西方制度立说,其中也不免有明清基调在暗中接引,不过严氏只敢引孟子"民为贵,君为轻",而不敢引《明夷待访录》而已。

㉔ 见《饮冰室文集》之二,39—40页。

㉕ 见"中国工艺商业考提要",同上51页。

㉖ 关于这个问题的研究,日本沟口雄三教授的贡献最多。可参见他的《中国前近代思想の屈曲と展开》,东京大学出版会,1980年,3—24页;《中国における公·私概念の展开》,《思想》六六九号,东

京，岩波书店，1980 年 3 月，19—38 页；《中国の"公·私"》，《文学》，岩波书店，1988 年，第五六卷，九月号，88—102 页及十月号，73—84 页。参阅拙作《中国近世宗教伦理与商人精神》，97—104 页。

⑦ 王阳明主"心即理"，即将"天理"收归"心"中，故说："天理即是良知。"（《全集》卷三，上册，100 页）每一个人都具有"良知"，这一点在他的系统中是不成问题的。但"良知"虽为人人所具有，一切个人的"良知"是否都相同却是一个关键的问题。有人问他："良知一而已；文王作《彖》，周公系《爻》，孔子赞《易》，何以各自看理不同？"他答道："圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知，良知同，更不妨有异处。"（同上，112 页）可知他明确肯定"良知"在"大同"之中仍有"小异"，即每个人的"良知"都有所不同，并非"高下大小一样"。这是我用"个人化"、"私"化的根据。又阳明此处凭空添出了一个"造化"来，作为"良知""有异处"的一种解答。这是否即是别处所说的"良知是造化的精灵"的那个"造化"？（同上，104 页）然则此"造化"又是什么？"天乎"？"上帝"乎？在他的系统中，"良知"是一切价值之源，但"良知"之源又在何处？这似乎也是一个无法逃避的问题。阳明显然已察觉到此问题，但终无明白的交代。

⑱ 见《明儒学案》卷三二，"泰州一"，7 页。

⑲ 王艮说："身与道原是一件。圣人以道济天下，是至尊者道也。人能宏道，是至尊者身也。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊，才是至善。"见《王心斋先生全集》卷三，79—80 页。"良知"个人化未尝不可为"道""身"合一说开一方便法门。

⑳ 李贽《藏书》卷三二《德业儒臣后论》，北京，中华书局，1959 年，第三册，544 页。按：此语之下李氏曾举"私有秋之获"、"私积仓之

获"、"私进取之获"、"官人私禄"等为例,但并不是讲"私有财产"。读者不可误会其意。

㉛《王阳明全集》卷三,上册,107 页。

㉜ 见《顾亭林诗文集》卷一,北京,中华书局,1959 年,15 页。

㉝《原抄本日知录》卷三,徐文珊点校,台北,明伦出版社,1970 年三版,68 页。

㉞《顾亭林文集》,"亭林佚文辑补·与黄太冲书",246 页。

㉟《明夷待访录》,1—2 页。

㊱ 李维桢《大泌山房集》卷一〇五,万历三十九年(1608 年)序,普林斯顿大学葛思德东方图书馆据东京内阁文库藏本影印,28 页。

㊲ 王世贞《弇州续稿》(三),文渊阁四库全书影印本,台湾商务印书馆,卷七六,18 页。

㊳ 王夫之《读通鉴论》卷一九"隋文帝一一",北京,中华书局,1975 年,中册,639 页。

㊴《龚自珍全集》,上海,中华书局,1962 年,第一辑,上册,91—93 页。

㊵《陈确集》文集卷十一,北京,中华书局,1979 年,上册,257 页。

㊶ 同上文集卷五,158 页。

㊷ 同上,别集卷三,下册,438 页。

㊸《潜书》上篇下"养重",91 页。

㊹《王阳明全集》卷三二,下册,1171 页。

㊺ 钱大昕《十驾斋养新录》,卷十八"治生"条,台湾商务印书馆,国学基本丛书本,1967 年,第二册,437 页。

㊻ 沟口雄三《中国与日本"公私"观念之比较》,贺耀夫译《二十一世纪》,香港中文大学中国文化研究所,1994 年二月号,93 页。

㊼《太炎先生自述学术次第》67 页。辛亥革命后张謇给他儿子所拟的作文题目中便有"士以治生为急论",可与太炎《自述》相印证。见《张謇存稿》,上海人民出版社,1987 年,653 页。

㊽《胡适的日记》手稿本,第八册,"1929 年 4 月 27 日"条。台北,远

流出版公司,1990年,此书无页数。

⑲《谭嗣同全集》下册,531页。

⑩同上附录,梁启超《谭嗣同传》,下册,546页。

⑩参看钱穆《中国近三百年学术史》,台湾商务印书馆,1968年版,下册,677—678页。

⑫陈其元《庸闲斋笔记》,北京,中华书局,1989年,卷四"圣教西行"条,89—90页。

⑬同上卷五"日本人斥陆王之学"条,110页。

⑭见舒新城编《近代中国教育史资料》,北京,人民教育出版社,1961年,下册,918页。

⑮孙诒让《周礼正义》,台湾商务印书馆,国学基本丛书本,1967年,"序",5—6页。

⑯参看 Ying-shih Yu: *The Radicalization of China in the Twentieth Century* 《Daedalus》, Spring, 1993, esp pp. 126—130。

⑰萧公权说:"盖张居正等毁书院禁私学之动机既为巩固专制政权,则王门之布教平民,不啻无意中向专制作微妙之攻击。"见《中国政治思想史》下册,605页。此说极有见地。

⑱见冯从吾《关学篇》,陈俊民、徐兴海点校,北京,中华书局,1987年,卷四,44页。这当然与吕柟以前在朝廷的不愉快的经历有关,故此时已对朝廷既失望又有戒心。参看《明史》卷二八二"儒林一"本传,第二四册,7243页。

⑲《明史》卷七二"职官一",第六册,1733页。

⑩《明夷待访录·置相》,5—6页。

⑪参看我的"君尊臣卑下的君权与相权"一文,收在《历史与思想》,台北,联经出版事业公司,1976年,47—75页。

⑫王夫之说:"天原道,君原天,相原君,百官原相,大哉!……今以天下之大,选贤简德之繁且久,不能得一二心膂之臣,任以论,乃斩然果废其官。……其不折而入于中奄者,无几也。"见《黄书·任

官第五》,24页。

⑬ 见《二程集》,台北,里仁书局,1982年,上册,539—540页。

⑭ 《御制文集》(下),文渊阁四库全书影印本,《御制文集二集》,卷十九,7—8页。先师钱宾四先生所认为的乾隆此文与清代学术的关系最为深刻。见《中国近三百年学术史》"自序",2页。

⑮ 见《清史列传》卷十八,中华书局,王钟翰点校,1987年,第五册,1325—1326页。按:"上谕"中有与《书后》完全相同的字句,引文已加省略。

⑯ 我也要引一个明代的例子来说明儒学与君主专制之间的微妙关系。弘治(1488—1505)中,太监何文鼎因国舅张鹤龄屡违法入禁宫,仗剑欲诛之。事为明孝宗所知,收缚文鼎,面讯曰:"汝内臣安能如此是谁主使?"文鼎曰:"主使者二人,皇上亦无如之何?"上曰:"彼为何人而我无之何?"文鼎曰:"孔子、孟子。"上曰:"孔、孟古之圣贤,如何主使?"文鼎曰:"孔、孟著书,教人为忠为孝。臣自幼读孔、孟之书,乃敢尽忠。"上怒,命武士瓜击之。文鼎病疮死。见韩邦奇《苑洛集》(文渊阁四库全书影印本),卷十九(见闻考随录二),19—20页。这个故事说明,稍稍读过孔、孟之书的太监也知道儒家的道理是皇帝也不敢违抗的。但事实上,如果专制君主把心一横,孔、孟的道理对他便发生不了拘束的作用。这个故事生动地印证了吕坤的著名议论:"故天地间惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天子不得以势相夺。即夺焉,而理则常伸于天下万世。"见吕坤《呻吟语全集》,台北,侯象麟重印本,1975年,卷一之四,12页。明、清的专制之君常以"势"夺"理"诚为事实,但儒学至少在理论上是限制君权的,不是助纣为虐的,此则不可不辨。

⑰ 《訄书·清儒第十二》,30页。此段末句前已引及。兹为说明不同的问题,重引全段于此。并可参看梁启超《中国近三百年学术史》《合集》第十册,第二及第三两章,11—24页。

⑱ 前面说到《明儒学案》中领袖人物很少有陈政事、论治道的。这一点必须有专文讨论才能彻底澄清。但张舜徽曾就《皇明经世文编》中选出三百二篇文字，加以分类，其中有“治道”一类，多为奏疏，出自《明儒学案》中人之手者寥寥无几。读者参看其目即可得一大概的印象。(见张舜徽《中国史论文集》，武汉，湖北人民出版社，1956年，133—135页)。又顾宪成记其弟允成之言曰：“弟一日喟然发叹。予曰：何叹也？弟曰：吾叹夫今人讲学，只是讲学耳。予曰：何也？曰：任是天崩地陷，他也不管。予曰：然则所讲何事？曰：在缙绅只是明哲保身一句，在布衣只是传食诸侯一句。予为俛其首。”见《泾皋藏稿》(文渊阁四库全书影印本)，卷二十二“先弟季时述”，20页。此中“明哲保身”一语即透露了讲心学者的避祸心理。

⑲ 谭嗣同《仁学》第三十，见《全集》下册，337页。

⑳ 刘师培《古政原论》，收入《遗书》第二册，773页。

㉑ 刘师培《周末学术史序》，《遗书》，第一册，608页。

㉒ 陈寅恪《审查报告三》，刊在冯友兰《中国哲学史》，上海，商务印书馆，1934年，下册，2—3页。

㉓ 参看本书中《现代儒学的困境》。

㉔ 见曹胤儒编《旴坛直诠》，台北，广文书局影印《儒林典要》本，1967年，下卷，44页。按：罗汝芳与张居正是论学之友，此一记录是可信的。参看张居正“答罗近溪宛陵尹”，《张太岳文集》，上海古籍出版社，1984年，450—451页。

㉕ 见《顾颉刚读书笔记》，台北，联经出版事业公司，1990年，第十卷，7798页。

㉖ 《陈确集》，别集卷一四，下册，555页。

㉗ 《仁学第四十七》、《谭嗣同全集》，下册，367—368页。

㉘ 关于基督教之肯定日常人生，可参看 Charles Taylor: *Sources of the Self. The Marking of the Modern Identity*. Part Ⅲ. *The Affirmation of*

Ordinary Life. pp. 211—302。

⑫ 戴震《绪言》,收在《孟子字义疏证》,北京,中华书局,1961 年,79 页。

⑬ 朱熹《四书章句集注》,北京,中华书局,新编诸子集成本,1983 年,59 页。

⑬ 关于古代"修身"观念的演变,参看我的"中国知识分子的古代传统——兼论'俳优'与'修身'",收在《史学与传统》,台北,时报文化出版公司,1982 年,84—92 页。

⑬ 见王安石《临川先生文集》,卷六八"杨墨",上海,中华书局,1964 年,723 页。

⑬ 见 Thomas R. Nevin: *Irving Babbitt. An Intellectual Biography*. The University of North Carolina Press. 1984. pp. 108—9。

⑬ 见 Arthur M. Schlesinger. Jr.: *The Cycles of American History*, Houghton Mifflin Company. 1986. pp. 435—6。

二、士商互动与儒学转向

——明清社会史与思想史之表现

引　言

自十五、十六世纪以来，中国社会开始了一个长期的变动历程。由于变动是在日积月累中逐步深化起来的，当时身在其中的人往往习以为常而无所察觉，后世史家也不免视若无睹。尤其是十九世纪中叶以后，这一内在的渐变和西方文化入侵所激起的剧变会合了，前者因此也淹没在后者的洪流之中，更不易引起现代人的注意。李鸿章认为鸦片战争以后，中国面临着“三千年未有之变局”，这自然是一个无可争议的事实。但是我们如果真想对这一个半世纪的中国“变局”有深入的历史理解，那么明清时期的内在渐变便必须尽早提到史学研究的日程上来。据我所见，这一内在渐变虽为近代的剧变所掩，却并未消逝。相反地，在李鸿章所说的“变局”开始展现的早期，它曾在暗中起到了导向的作用。换句话说，近代中国的“变局”决不能看作是完全由西方入侵所单独造成的，我们更应该注意中国在面对西

方时所表现的主动性。从思想史上看，清末民初出现了一批求变求新的儒家知识分子，他们在西方的价值和观念方面作出了明确的选择。但这些选择并不是任意性的；明清儒学的新动向在很大的程度上决定了他们的选择。这是明清以来中国的内在渐变在近代继续发挥影响力的显证。

从明清的内在渐变与近代的"变局"之间的关系着眼，历史向我们提出了"通古今之变"的新要求。在这一要求之下，我们必须重新挖掘十六世纪以后的社会史和思想史。现代史学家在这两方面的研究虽都不少，但大体言之，在概念上有两个主要倾向：一是把明清史看作中国传统或帝国时代("traditional" or"imperial"age)的最后阶段，因此与十九世纪中叶以后的"近代"不相连贯；中国的历史传统由于西方文化的入侵而断裂了。另一倾向则是将明清的社会变迁套进马克思主义的历史公式之中，因此产生了所谓"资本主义萌芽"的说法。但是根据此说，"萌芽"始终未能"成长"，近代中国的"资本主义"最后还是从西方移植过来的。明清的一点点"萌芽"到了近代便像一股细水流入江河一样，没有多大的作用可言了。①

这里无须对以上两种历史观点作任何评论；而且我们也必须承认：在这两种观点指导下的明清史研究至少有发掘了大量史料和提出了许多新问题的功绩。但是由于在概念上过分强调了"传统"与"近代"之间的断裂，一般地说，这些研究还不足以充分承担"通古今之变"的史学任务。所以我们今天有必要去开辟新的视野，重新检讨明清社会史与政治史，并追寻明清渐变与现代剧变之间的内在关联。在"现代儒学的回顾与展望"一文中，我的注意力侧重在儒家

如何开拓民间社会的这一面；在历史背景方面，我则特别强调明代专制皇权的恶化怎样促成了儒家的异化。本文拟更进一层，从社会变动的背景着眼，观察儒家价值意识和思想的转向。所以这两篇研究所涉及的范围和史料虽然完全不同，但基本旨趣则是一致的。

十五、十六世纪儒学的移形转步是一个十分复杂的历史现象。大体言之，这是儒学的内在动力和社会、政治的变动交互影响的结果。以外缘的影响而论，特别值得注意的是"弃儒就贾"的社会运动和专制皇权恶化所造成的政治僵局。这二者又是互相联系的：前者以财富开拓了民间社会，因而为儒家的社会活动创造了新的条件；后者则杜塞了儒家欲凭藉朝廷以改革政治的旧途径。这两种力量，一迎一拒，儒学的转向遂成定局。以下试就新获史料提出几点具体的论证。读者倘取与《中国近世宗教伦理与商人精神》与"现代儒学的回顾与展望"一并读之，则更可了解本文的宗旨所在。

（一）科举名额与"弃儒就贾"

"弃儒就贾"作为一个普遍性的社会运动，首先与人口的成长有关。我在《商人精神》一书中曾指出，明代科举名额——包括贡生、举人和进士——并未与人口相应而增加，士人获得功名的机会于是越来越小。[2]十六世纪时已流行着一种说法：

士而成功也十之一，贾而成功也十之九。[3]

这当然不是精确的数据，但它在社会心理上所产生的冲击

力则很大，足以激动不少士人放弃举业，献身商业。据人口史研究的大略估计，十四世纪末中国人口约为六千五百万，至1600年时则已在一亿五千万左右，增长了一倍多。④所以我们可以假设“弃儒就贾”与科举名额的限制有关。但是如果要进一步证实这一假设，我们还必须找到直接的证据，进一步证明科举名额确已应付不了士人数量的不断增长。因为这既然是一个严重的政治、社会问题，当时的人似不可能完全视若无睹。最近遍检十六世纪有关文集，果然发现了下面两条重要的材料。

文徵明（1470—1559）在“三学上陆冢宰书”中云：

> 开国百有五十年，承平日久，人材日多，生徒日盛，学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍。此皆选自有司，非通经能文者不与。虽有一二侥进，然亦鲜矣。略以吾苏一郡八州县言之，大约千有五百人。合三年所贡不及二十，乡试所举不及三十。以千五百人之众，历三年之久，合科贡两途，而所拔才五十人。夫以往时人材鲜少，隘额举之而有余，顾宽其额。祖宗之意诚不欲以此塞进贤之路也。及今人材众多，宽额举之而不足，而又隘焉，几何而不至于沈滞也。故有食廪三十年不得充贡，增附二十年不得升补者。其人岂皆庸劣驽下，不堪教养者哉！顾使白首青衫，羁穷潦倒，退无营业，进靡阶梯，老死牖下，志业两负，岂不诚可痛念哉！比闻侍从交章论列，而当道竟格不行。岂非以不材者或得缘此侥进，而重于变例乎？殊不知此例自是祖宗旧制，而拔十得五亦古人有所不废。岂可以一人之故，并余人而弃之。⑤

陆冢宰是陆完，据《明史·七卿年表二》，他任吏部尚书在正德十年至十五年(1515—1520)。又据开头几句贺语，知此书作于陆完初接任时，即1515年。文徵明所讨论的是苏州地区的生员名额和贡、举两途三年总数之间的比例。以一千五百名生员，三年之间只有五十人可以成为贡生或举人，则每一生员在三年之中只有三十分之一的成功率。可见"士而成也十之一"估计是太保守了。此书中有两点应该特别解释一下。第一，"学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍"这句话最能说明士的人口剧增。《明史》卷六十九"选举志一"云：

> 生员虽定数于国初，未几即命增广，不拘额数。宣德(1426—1435)中定增广之额……增广既多，于是初设食廪者谓之廪膳生员，增广者谓之增广生员。及其既久，人才愈多，又于额外增取，附于诸生之末，谓之附学生员。⑥

现在苏州地区的生员，附学者已比廪、增两项正额多出了好几倍，足见士的人口增加之速。这也间接地反映了明代人口总额的大幅度上升。至于尚未成生员的士人，其数量自然更大得惊人，不过我们已无从估计了。第二，文徵明在此书中所要求的是增加贡生的名额。书中又有"比闻侍从交章论列，而当道竟格不行"之语，则当时朝廷上主张增贡额的大有其人，并不是文徵明一个人的主张。

与文徵明同时的韩邦奇(1479—1556)也关心贡生长期沉滞、老死牖下的问题。他指出县令是最重要的治民官，而明代县令则分出于进士与举贡二途。前者因少年往往得志，为前途计，初出治民较能尽心；后者则垂老始得一官，

"日暮途远,必为私家之计"。为老百姓着想,他主张大增举人、进士的名额,以解决举贡一途的过度壅塞。因此他说:

> 岁贡虽二十补廪,五十方得贡出,六十以上方得选官,前程能有几何?不有以变通之,如天下斯民何!莫若多取进士,每科千名,乡试量其地方加之,或三之一,或四之一,或五之一。庶乎无偏无党,而治可成矣。⑦

可见他和文征明所关注的同是当时科举制度已无法容纳士的人口激增的问题,不过他的解决方案与文徵明不同而已。根据这两条史料,人口倍增与"弃儒就贾"之间的因果关联便完全成立了。⑧

"弃儒就贾"蔚成风气以后,商人的队伍自然随之扩大了。限于史料,我们不可能对商人人口的增长提出任何数据,甚至约略的估计也无从着手。从有关文献出现的时代推断,我们大致可以说,"弃儒就贾"在十六、十七世纪表现得最为活跃,商人的人数也许在这个时期曾大量的上升。提及晚明的商人,我们首先想到的自然是徽商,其次则是山西商人。此外江苏洞庭的商人也很有名,当时已有"钻天洞庭遍地徽"的谚语。⑨其实十六世纪时的商人在中国各地都显出蓬勃的活力,张瀚(1511—1593)的"商贾记"便是明证。⑩由于商人的社会活动在当时特别引人注目,故晚明小说中往往以商人为故事的主角,不但久已行世的《三言》、《二拍》如此,而且最近重新发现的《型世言》也是如此。⑪这也可以看作是商人数量在此期内剧增的一个折影。

"弃儒就贾"为儒学转向社会提供了一条重要渠道,其关键即在士和商的界线从此变得模糊了。一方面是儒生大批地参加了商人的行列,另一方面则是商人通过财富也可

以跑进儒生的阵营。关于前一方面我们已认识得很清楚，不必再说。关于后一方面，我们所知较少，不妨略作补充。《型世言》第二十三回有一段话写得很生动：

一个秀才与贡生何等烦难？不料银子作祸，一窍不通，才丢去锄头匾挑，有了一百三十两，便衣冠拜客，就是生员；身子还在那厢经商，有了六百，门前便高钉贡元匾额，扯上两面大旗。⑫

小说家讽世之言，自不足据为典要。但当时确有类似的现象，故说故事的人才能顺手拈来，涉笔成趣（例证见后文）。我们不难想象，在十六、十七世纪之际，文徵明所说的超出生员正额数倍的“附学生员”之中，已有商人子弟用一百三十两买得的，甚至他所重视的“贡生”也已有商人用六百两银子从地方官手上活动得来的。《型世言》的描写虽夸张却不背史实，点出了当时商人进入士阶层的一条最常用的途径。在明、清文集中我们常常读到商人背景的“太学生”或“国子生”的墓志铭。这便是因为贡生列人太学—国子监—为监生的缘故。下面的例子可以说明这个问题。韩邦奇“国子生西河赵子墓表”中云：

西河子玮字汝完，姓赵氏，别号西河……关内冯翊之朝邑、大庆关人也。未弱冠，入为县附学生，以朱子诗屡应秋试，补廪膳。甫五年朝廷用辅臣议，令天下郡县选怀才抱德之士充岁贡。西河子应例上春官，游国学，历部事。天官考勤，籍入仕版，选期已届，而西河子死矣。……西河子之乡，万余家皆习商贾，苦艰于息不益。西河子笑曰：何若是之艰哉！……世有无用之儒者哉！不数年起家数千金，而人莫窥其所自也。⑬

韩邦奇是这位西河子的业师，"墓志"未提及其先世，可证赵玮原和其乡人一样，也是"习商贾"的，而且后来又以经商"起家数千金"。但是由于他已是监生的身分，故以"儒者"自居。从他的经历看，他恰恰是先为"附学生"，补上"廪膳生"，再"充岁贡"入国子监的。但我并不是暗示西河子取得"生员"的资格曾得力于一百三十两银子或他的"岁贡"是六百两银子买来的。他很可能是一个有才学的商人子弟，如他的老师在"墓表"中所叙述的。我举此例不过是为了证明十六世纪的商人子弟确有从"附学生员"到"岁贡"入国子监的一条入仕之途。上引《型世言》的话在这个具体的例子中已获得充分的证实。最后我要指出，西河子以经商的成功来证明"儒者"并不是"无用"，这不但说明儒学已流入商人阶层，而且商人也将儒学看成他们自己所拥有的精神资源了。当时的人所谓"四民异业而同道"（王阳明语）或"商与士异术而同心"（李梦阳语）在此都获得了印证。

（二）士商互动与价值观念的调整

明代中期以后，士商关系进入了一个新的阶段，这一点我在《商人精神》中已有所论述。但该书专从商人方面着眼，而未多作推论。现在我想根据近年收集的若干资料，讨论一下士商合流与互动的一般状况，及由此而引发的价值观念的改变。本节所涉及的仅仅是资料中所显示的几个定"点"。这几个定"点"大致能够连系成几条"线"，但尚不足以构成一个比较完整的"面"，这是我必须首先交代清楚的。

1. 士商合流及其途径

今天我们对于明清商人的活动情况能够有所认识，主要的材料都是士大夫提供的；他们在文集和笔记中保存了大量的商人传记，对商人的生活形态予以生动的描绘（尤以墓志铭、传记、寿序等最为丰富）。其他的材料如官方文献、史书、小说，甚至所谓"商业书"等都只能处于辅助的地位。这一事实的本身便说明了士商之间在日常人生的世界中已渐渐融成一片。关于这一层，下文将随处点出，这里不另作分析了。下面先谈两个较小但具有关键性的问题：(1) 传统士大夫一向鄙视商人，现在忽然为商人唱起赞词来了，这个思想上的弯子是怎么转过来的？(2) 除了士商之间因家世背景、姻戚关系而时时交往之外，还有什么其他的重要渠道可以自然地使双方互相沟通？限于篇幅，我只能举一个一箭双雕的例子以代替旁征博引的考证。这个例子是由李维桢(1546－1626)提供的。为什么单选李维桢呢？这是因为《明史》本传对他有如下的特笔介绍：

> 维桢为人，乐易阔达，宾客杂进。其文章，弘肆有才气，海内请求者无虚日，能屈曲以副其所望。碑版之文，照耀四裔。门下士招富商大贾，受取金钱，代为请乞，亦应之无倦，负重名垂四十年。⑭

《大泌山房集》中有数以百计的商人墓表、碑铭之类。其中不少大概都是在这样情况下写成的。可见他在这一方面确有代表性，甚至比公开宣称"良贾何负闳儒"的汪道昆(1525—1595)还要合适，因为后者有太明显的商人背景。李维桢有一篇"蒋次公墓表"恰好可以回答上面所提出的两

个小问题。蒋次公是新安的大盐商,名克恕(1520—1581)(按:"次公"或"长公"都指排行,不是名字,故商人墓表或铭中"长公"、"次公"甚多)。这篇"墓表"是应他的次子太学生蒋希任(字茂弘)之请乞而写的。李维桢在"表"末有下面一段话:

> 国有四民,士为上,农次之,最后者工商,而天下讳言贾。新安贾人生好援内贵人(按:宦官),死而行金钱谀墓者之门,以取名高。士大夫至讳与贾人交矣。汉设科取士首孝弟力田。新安地千里,山陵居七,田居三。一岁食仰给四方居半,夫安得田而力之?夫安得不为贾?贾矣,与呫庶何异,即有材智气节,行不能出闾閈之外,舍孝弟安之乎?……贾人有孝弟者,又讳不为传,何也?⑮

这段话说得曲折低昂,最能表露士大夫为商人作传者怎样在调整他们的价值观念。李维桢不但极力想纠正"士大夫讳与贾人交"的传统偏见,而且更进一步鼓励大家心安理得地为商人作传。尽管新安贾人有生前交结宦官(当然限于少数人,其原因详见下文第四节)和死后"行金钱谀墓"的风气,但一般的新安人则由于环境所逼才不得不投身商业。他特别引汉代"设科取士首孝弟力田"为典据,然后再说明新安人为什么不能"力田",最后归结到新安商人的"才智气节"只能表现在"孝悌"上面。通过这样转弯抹角的论证,他终于获致一个自以为是确切不移的结论:以"孝悌"为唯一的"取士"标准,则新安商人是不折不扣的"士",因此完全应该得到表扬。李维桢在此是用一种具体的语言来表达"士商异术而同心"或"异业而同道"那种抽象的观念。但是他

意识到儒家传统偏见的强固和同时士大夫对他“受取金钱”为富商大贾“谀墓”的批评，因此才用这一番委婉曲折的话来给自己开脱。与本文以下各节所论合起来看，我们有理由相信李维桢的话代表了一部分士大夫的新观点，不能全以饰辞视之。

“蒋次公墓表”也是说明士商之间如何互相交流的典型史料。“墓表”是这样开头的：

> 余友汪仲淹始受室蒋。蒋没而仲淹每为余言，未尝不涕洟也。则又曰：吾妇之贤，实得之其父。余既稍闻蒋次公行事，无何，游武林，而仲淹以公中子太学生茂弘见。其人循循儒者，久之请从余游姑苏。问所以游，则曰：“今天下文章家能以只字华衮人，能生死人而肉骨者，无如王司寇（世贞，1526－1590）、汪司马（道昆）、不佞希任（茂弘）于司马有葭莩亲，义当不忘先君子。将徼惠于司马，而见王先生，乞为铭先君子墓。以仲淹之辱于子也，愿以表属子。”盖言出而涕从之。（23页）

这里可以看到，蒋茂弘之所以能请得李维桢为他的父亲写“墓表”，首先是通过蒋家与士大夫的姻亲关系。汪仲淹（名道贯）是汪道昆的同母弟，两兄弟都娶了蒋家的女儿。[16]不但如此，蒋茂弘还准备通过汪道昆的关系请王世贞写墓志铭。[17]由此可见，士商通婚是这两个社会集团之间的重要桥梁。

另一方面，蒋茂弘的太学生身分也是值得注目的。“墓表”中还载有蒋克恕对他的侄儿希文（其伯兄克忠之子）说的一段话如下：

> “吾不终为儒，以成而祖志也；吾得为良贾，以从而父策也。吾欲使汝贾，如汝母何？欲使汝儒，如汝病何？吾欲使汝处乎儒若贾之间，内奉母而外友天下贤豪长者，惟太学可耳。”希文之游太学，公实资之云。（24页）

这话是否真出蒋克恕之口，或是李维桢修饰成文，今已不易判断。但无论如何，“处乎儒若贾之间”和“友天下贤豪长者”二语都不失为对商人家庭出身的太学生的一种最确切的描写。明代中晚期，商家背景的太学生并不一定有入仕的机会，因此往往在几年之后又回家去经营商业。前引韩邦奇“国子生西河赵子墓表”即是一例。此处蒋克恕之子茂弘与侄希文也属此类。若依李维桢“墓表”所言，商人子弟入太学未必都以做官为目的，至少其中有一部分人是想作士与商两个世界之间的媒介，而所谓“友天下贤豪长者”，则包括了居官的士大夫。太学生的半官方身分使他们在紧急时，无论为了挽救私人或公共的危机，都可以直接与官方打交道。以私事为例，新安汪虞龙的父亲是大盐商，忽然为宦官逮捕。虞龙为南京国子监的太学生，“闻之一日而驰至维扬，谒郡守，涕泣请命。郡守避席而劳苦之……力言于珰而免之。”[18]汪虞龙如果不具有太学生的资格，恐怕不能这样容易便找到郡守为他关说吧。再以公事而言，江阴黄宗周“自儒起，由邑诸生补太学上舍。其积纤累微，因便规息，用计然之策而恢之，诸言治生者咸推冠，而竟以起。”嘉靖戊申（1548年），倭寇之衅未起之前，他便计划为江阴筑砖石城墙以预防之。江阴县令完全听从了他的意见，终于保证了江阴的安全。[19]这也是太学生资格发挥重要功能的例子。

我们可以说，商人背景的太学生在明代中、晚期已形成了一股不容忽视的社会势力；他们处于士与商之间，加速了双方的合流。商人地位的上升和儒学的转向都与此一势力有深切的关系。以上所论聊以示例而已，这是一个值得专题研究的史学题目。

2. 从“润笔”的演变看儒家辞受标准的修改

李维桢为富商大贾写墓碑而“受取金钱”，其事竟载之《明史》，这象征了价值观念上的一大改变。如“蒋次公墓表”所云，同时王世贞和汪道昆也特以此见称于世。文人谀墓取酬，自古有之，但为商人大量写碑传、寿序，则是明代的新现象。因此，我们有必要追溯一下明代文人“润笔”观念的转变。下引两条资料，一属十五世纪，一属十六世纪，在时代上恰符合我们的需要。叶盛(1420—1474)记“翰林文字润笔”云：

> 三五年前，翰林名人送行文一首，润笔银二三钱可求，事变后文价顿高，非五钱、一两不敢请，迄今犹然，此莫可晓也。……张士谦先生……曰：“吾永乐(1402—1424)中为进士、庶吉士、中书舍人，时年向壮，有志文翰，昼夜为人作诗写字，然未尝得人一叶茶，非如今人来乞一诗，则可得一赞见帨帕。向非吾弟贸易以资我，我何以至今日耶！”繇此观之，当时润笔亦薄已。[20]

文中所言“事变”，指明英宗复辟的“夺门之变”(1457)，则此条笔记大约写在1460年左右。据此条，可知十五世纪中叶以后，文人润笔忽然有了一次跃动，从二、三钱银子涨到五

钱、一两。文中引永乐时代张士谦的证词，更可见十五世纪初叶润笔还不普遍流行。但张士谦的俸禄显然不足以养家，仍然要靠他的弟弟经商来支持。这不但给士商混合之家提供了一个较早的史例，而且也间接显示出：明代不少士大夫(如在中央任清要之职的人)往往要靠润笔来补贴生活费用。这种情况的造成主要是由于明代百官的俸禄在中国各大朝代中几乎是最微薄的。十五世纪中叶以后润笔的大幅度提高和俸禄因折色而不断下降之间似乎存在着微妙的关联。[21]所以张士谦在1460年左右说"乞一诗，则可得一贽见帨帕"，确实道出了当时士大夫以润笔为副业的实况。"贽见帨帕"便是明中叶以后金钱馈遗或酬报的一种变相。[22]

更重要的是十六世纪时，诗文书画都已正式取得了文化市场上商品的地位。李诩记"文人润笔"曰：

> 嘉定沈练塘龄闲论文士无不重财者，常熟桑思玄曾有人求文，托以亲昵，无润笔。思玄谓曰："平生未尝白作文字，最败兴，你可暂将银一锭四五两置吾前，发兴后待作完，仍还汝可也。"唐子畏曾在孙思和家有一巨本，录记所作，簿面题二字曰"利市"。都南濠至不苟取。尝有疾，以帕裹头强起，人请其休息者，答曰："若不如此，则无人来求文字矣。"马怀德言，曾为人求文字于祝枝山，问曰："是见精神否？"(原注：俗以取人钱为精神。)曰："然"。又曰："吾不与他计较，清物也好。"问何清物，则曰："青羊绒罢。"[23]

此条所记四人都是十五、十六世纪之交的名士。[24]他们各以不同的方式表现出对于润笔的重视。他们的共同态度是：

为人作文字必须取得适当的金钱或其他物质的酬报。我们可以说，润笔发展至此已超出传统的格局，而和今天文学家、艺术家专业化的观念很相近了。当时文艺家作品的商品化尤以唐寅直截用“利市”两字题其作品簿最能传神。他的著名的言志诗云：

不炼金丹不坐禅，不为商贾不耕田；闲来就写青山卖，不使人间造业钱。[25]

这表现了专业画家的现代精神，“利市”两字必与此诗合看始能得其正解。据祝允明“唐子畏墓志并铭”言，“其父德广贾业而士行”。[26]可见唐寅虽“不为商贾”，却出身于商人家庭，对于卖画为生是不会感到可耻的。而且商人必然是当时文艺作品的主要顾客。所以从十五、十六世纪润笔观念的新发展，我们可以看到传统儒家的价值意识已面临着严重的挑战。[27]

但是当时士大夫并不是每为一文必收润笔。桑思玄也接受至交求文可以“无润笔”的原则。他仅仅要求友人先给银子激发他作文的兴致，作完后仍然归还。十六世纪的王慎中（遵严，1509—1559）则对于润笔的辞受问题提出了进一步的澄清。他在“与安胶阳”的信中辞谢润笔，其说如下：

承不远三千里特使见存，属以文字之事。…请文厚仪谨以奉还。仆非为廉也，平生门户甚宽，于辞受之际不能为狷。寻常交际，如今人所谓接以礼者，犹多受之。况于请文之礼，固未尝辞也。而乃介于胶阳数千里惓惓命使之所委乎？凡仆所谓受其请文之礼者，皆为其父祖大事，或自名其堂室而乞记之类。仆为之文，则为有宠于其人之先与其身，故不可不受之，以副其

> 诚，而不宜为拒也。若胶阳所请序，乃有宋曾南丰与今唐荆川两先生之文，此吾党之同愿，斯文之义举……今乃以作序之故受礼，非独无复廉隅，且是都不有意气也。幸鉴此心，请勿讶其为拒，又请勿誉其不取。[23]

王慎中拒受安氏请序之润笔盖因所序之书是一种“斯文之义举”，而非有私惠于请序之人。但他同时也明白承认，一般而言，对于“请文之礼”——润笔，他是受而不辞的。尤其值得注意的是他特别提到两类接受润笔的文字：有关请文者“父祖之大事”（即墓志铭、墓表之类）和为请文者本人所立之堂或室写“记”。因为这两类文字都是为请文者及其先人增加光宠的。王慎中所订的辞受原则虽属于他个人的，但在当时则颇有代表性。传统儒家关于金钱辞受的标准大体上承自孟子所谓“可以取，可以无取，取伤廉”（《孟子·离娄下》），其中本来就有相当大的弹性。[24]现在王慎中则在新的社会现实下修订传统的标准，这是儒家价值观念顺应世变而自我调整的显证。在“取之不伤廉”的润笔文字之中，他首先提到的便是“父祖之大事”一类。这就难怪十六世纪以后的名家文集中会出现那么多的商人墓表、传记、寿序之类的文字了。

3. 商人“自足”世界的呈现

以上论士大夫为商人树碑立传都是富商大贾的事。现在我们要进一步论证一般小商人也闻风而起，以致碑传泛滥。如果说树碑立传的儒家文化向来是由士大夫阶层所独占的，那么十六世纪以后整个商人阶层也开始争取它了。现存明清商人碑传流传下来的只是极小部分，因为绝大部

分都藏在私家，并未刊刻。[30]但当时碑传的大量产生是和商人热心表扬其父祖有密切关联的。这一现象已引起同时人的注意。张瀚说：

墓志不出礼经，意以陵谷变迁，欲使后人有所闻知，但记姓名、爵秩、祖、父、姻娅而已。若有德业，则为铭。今之作者纷纷，吾不知之矣。[31]

这显然是因为当时墓志铭写得太多太滥，张瀚才发出这种讥评的声音。但是我们怎么知道墓志铭的泛滥特别和商人有关呢？唐顺之(1507—1560)提供了一条关键性的证据。他说：

仆居闲偶然想起，宇宙间有一二事人人见惯而绝是可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志；其达官贵人与中科第人，稍有名目在世间者，其死后必有一部诗文刻集。如生而饭食，死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽汉唐以前亦绝无此事。幸而所谓墓志与诗文集者皆不久泯灭。然其往者灭矣，而在者尚满屋也。[32]

这封信的主题是唐顺之反对友人为他刻文集，墓志不过是顺手拈来的一个陪衬。但因此正可见当时商人墓志铭必已泛滥到触目皆是的地步。在唐顺之写此信的五十年后，他的观察在另一部明代笔记中获得了印证。李乐(1532—1618)《见闻杂记》(自序署“万历辛丑岁秋七月七十老人”，即1601)卷三第一六一条云：

唐荆川先生集中诮世人之死，不问贵贱贤愚，虽椎埋屠狗之夫，凡力可为者，皆有墓文。此是实事。[33]

李乐肯定唐顺之的讥评是“实事”，这更增加了原文作为史

证的价值。

唐顺之所说的“屠沽细人”是指小商人而言，因此特别值得重视。明人文集中的大量商人墓志，如李维桢《大泌山房集》、汪道昆《太函集》所载的，都是关于当时“大贾”的生平。现在从唐顺之和李乐两人的证词中，我们知道小商人也同样有为他们的祖父以及本身树碑立传的强烈要求。所以仅就墓志铭这一件事来看，十六世纪的中国商人阶层的全体，无论是“大贾”、“中贾”或“下贾”以至“屠沽细人”，都在自觉或不自觉地推动着价值观念的变化。传统的见解以商人效法士大夫的生活方式，如收藏字画和刊刻书籍之类，仅仅是一种“附庸风雅”。现代的史学家也往往继承了这一看法。但是我们如果深入当时精神世界，便会发现这种说法虽似有表面的根据，却不免稍有简单化之嫌。在中国传统社会中，价值观念的改变确实是很缓慢的。明清时期当然还有大批的商人企羡士的地位，他们鼓励子弟治举业也是为了由商上升为士。这是无可否认的事实。但是另一方面，由于商业的兴盛，其吸引力与日俱增。明清时期也有商人宁愿守其本业而不肯踏入风险的仕途的。汪道昆一再说徽州人“右贾左儒”，二刻《拍案惊奇》说“徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着”，以及雍正时山西巡抚奏折言山西“子孙后秀者多入贸易一途……至中材以下方使之读书应试”。这些说法决不是向壁虚构的。[34]前引“蒋次公墓表”记蒋克恕早年不得不“弃儒就贾”时，他的父亲对他说过一句话：“吾家世货殖，不可忘先人之业。”(23 页)王世贞“蒋次公墓志铭”记同一件事也引了一句蒋克恕父亲的话：“天欲夺汝儒而还之贾，违之不祥。”(24 页)即使蒋克恕是

由于“不得已而求次”才退回到商业世界，但这个“次”一等的世界已足够他安身立命了。所以他的女婿汪道贯(仲淹)也说：“次公之于人伦厚矣，何必儒。”(“墓志铭”引，27页)

在传统中国社会，商不如士的关键主要在于荣誉——社会的承认和政府的表扬。但明代中晚期以来，商人也可以通过热心公益之举而获得这种荣誉。前引王世贞“江阴黄氏祠记”，这个祠便是江阴人后来为报答黄宗周筑城、捐金助军、赡济贫民等善举而建立的，并且是“请之天子，下礼官议，报可而后行”的(18—19页)。王世贞在“蒋次公墓志铭”又记蒋克恕：

> 归黄山故居丰乐里。里大溪数涨，则病涉。捐千金为大石梁数十丈以通之。自石梁至容溪，治驰道数十里。茂林深樾，可憩者必亭之，以息行旅。故通政张寰为大书标之。里人指相诧曰：“蒋次公始不得志于儒，中自恨以不能承父属而大吾里。今吾里乃岿然甚壮，贾故自足耳，何儒为？”(26页)

即使王世贞在文词上有夸饰，但终与虚美有别，因为文词后面所透显的基本事实还是不难辨识的。所以明清时期商人的贡献也已获得了社会的承认和政府的表扬，他们和士的差距越来越缩短了。清代沈垚(1798—1840)曾说：“睦姻任卹之风往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。”[35]这样公然以“豪杰”赞美“商贾”，可以说是士大夫对商人的社会价值给予了最大的肯定。但是这个赞词并不是十九世纪才出现的，早在晚明已开始了。李维桢为另一位徽商“潘处士”(1549—1618)写墓铭，开头便说：

"太史公传货殖，子贡、范、白，其人豪杰，货殖特余事耳。"[36]这话虽然说得委婉含蓄一点，其弦外之音岂不是很清楚吗？这正好印证了蒋克恕的里人的感想："贾故自足耳，何儒为？"

我们已指出商人子弟入太学，未必都志在入仕，其中也有人是为了取得太学生的资格，以便利商业的运作。其实商人子弟即使入仕也往往别有怀抱。姑举正反两例以明之。先说反面的例子。叶权（1522—1578）告诉我们一个商人作官的真实故事如下：

> 余相识一监生，故富家，拜余姚县丞，缘事罢归，居常怏怏。余戏而劝之曰："公，白丁，以赀官八品，与明府分庭，一旦解官，家又不贫，身计已了，何不乐也？"丞以情告曰："自吾营入泮宫，至上纳赀金千两，意为官当得数倍。今归不勾本，虽妻子亦怨矣。"呜呼！以勾本获赢之心为民父母，是以商贾之道临之也。卖爵之弊，何可言哉！[37]

这位商人纳费千金才买得监生，比前引《型世言》所说的"六百两银子"还要多。但是他营谋地方官是从做生意的观点出发的，他并不认为作官是很荣耀的事。换句话说，在有些商人的眼中，官位也已经商品化了。

正面的例子是李维桢的"董太公家传"。董太公是河北大名府的巨商，其子董汉儒（"家传"中的"观察"，即地方司道官的古称）则由科第入仕途。"家传"云：

> 久之，观察以高第应征，当授台省（即都察院）。太公私念：台省者，与天子执政相可否？脱不当，责四面至矣。已而除计户郎（即户部郎中），乃大喜。既榷税

吴关，太公敕以蠲苛政宽商。商吏辐辏，所入浮故额。[38]

董汉儒最早由地方官调入中央的职位可能是都察院的十三道监察御史。这是纠察政事得失的言官，明代许多名臣都由此出身。但御史可以预廷议，与皇帝、内阁接近，处于政治风暴的中心。董太公不愿其子冒风险，故闻董汉儒由都察院转调户部则为之“大喜”。后来董汉儒主管吴关税务，太公更特别叮咛他行“宽商”之政。很显然的，户部和税关都是可以对商人发生保护作用的衙门。董汉儒是和张瀚同时代的人，后者也出身商人世家，所以两人的经历恰可互为参证，以见商人的影响力已开始在政治上露面了。张瀚说：

余…兼摄(南京)上、下关抽分，余谓征商非盛世之政，弛十之二。商贩悦趋，税额较前反增十之五。[39]

此二事若合符节，决非偶然。我们不能因此便说，董汉儒、张瀚等人代表了商人阶层的利益。不过我们可以说，具有商人背景的士大夫，由于对商人阶层的疾苦有比较贴切的体认，他们在行使职权的时候多少发生了一些“宽商”的效果。[40]儒家重农轻商的传统原则也因此不能不在新的社会现实面前有所调整。

概括言之，十六世纪以后商人确已逐步发展了一个相对“自足”的世界。这个世界立足于市场经济，但不断向其他领域扩张，包括社会、政治与文化；而且在扩张的过程中也或多或少地改变了其他领域的面貌。改变得最少的是政治，最多的是社会与文化。其理由不能在此详说，因为这是必须另作研究的专题。这里应该提及的是：士商合流是商人能在社会与文化方面开辟疆土的重要因素。儒学适于此

时转向，决非偶然。

商人既已有一个属于自己的“自足”世界，他们便不可能在精神上完全是士大夫的“附庸”。这是为什么我要对商人精神生活“士大夫化”的旧说提出质疑，因为这是从士大夫的立场上观察历史所得到的结论。如果从商人的立场出发，我们毋宁说，他们打破了两千年来士大夫对于精神领域的独霸之局。即使我们一定要坚持“附庸风雅”之说，我们也无法否认下面这个事实：即由于商人的“附庸”，士大夫的“风雅”已开始改变了。儒家的“道”也因为商人的参加——所谓士商“异业而同道”——而获得了新的意义。即以墓志铭为例，我们也清楚地看到，它已不再是士大夫的专利品，整个商人阶层都要求分享这一专利了。诚如唐荆川所讥讽的，甚至“屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志”。用现代的话说，他们也毫不犹豫地肯定自己的社会存在和价值了。张瀚说，“若有德业，则为铭。”现在则是大大小小的商人都认为他们对社会的贡献也同样有传之后世的价值。“德业”这两个字的社会涵义也不得不随之扩大了。

如果我们继续保留商人“士大夫化”的概念，那么我们也必须增加另一个概念——即士大夫的“商人化”。这在明清语言中本是同时出现的，即“贾而士行”和“士而贾行”(或“商而士”和“士而商”)。但是应该指出，明清时代流行的这一对概念还不免带有道德判断的意味。“贾而士行”是褒词，“士而贾行”则是贬义了。今天我们无论说商人“士大夫化”或士大夫“商人化”，都只限于客观描述，在道德上是完全中立的。上面讨论文人“润笔”所涉及的辞受标准的修改，便是“商人化”的一个具体例证。士大夫“商人化”在当

时也是一个无所不在的社会现象，不但小说、戏曲的流行与之有关，儒家社会思想的新发展也在很大的程度上受到"商人化"的刺激。这是下一节将举例说明的。明、清的"士世界"和"贾世界"是互相交错的，士大夫在日常生活中处处接触到商业化潮流所带来的社会变动。在这种情形之下，他们不可避免地要对从社会到个人的种种问题进行新的思考，因而也加速了儒学的转向。

（三）儒家社会思想的新发展

明清儒家在社会思想上的新发展，我已先后多有论述，此处概不重复。[41]下面要介绍的两个观念是我最近研究的结论。但这只是过去研究的延伸和扩大，而不是独立的单元。特先声明，以免读者误会明清儒家社会思想的新发展仅止于此。

1. 义 利 之 辨

儒家义利之辨远始于孔子。《论语·里仁》："君子喻于义，小人喻于利"一章首先用义与利来划分"君子"与"小人"。君子与小人最早是社会地位的分别，孔子则赋予以道德的涵义，即"德"重于"位"。《论语》及后世文献中"君子"与"小人"也还有兼指"德"与"位"的，但儒家理论中则强调"德"的一面。[42]就道德意义来说，儒家大致认为义利之分即公私之分。君子以公为心，故喻于义，小人以私为念，故喻于利。孟子、董仲舒以至宋儒大致都继承并发挥这一说法。宋代只有陈亮反对义与利互不相容，因而与朱熹之间发生

了一场激辩。朱熹与陆九渊宗旨虽异，在这一点上则是一致的。所以，象山在白鹿洞讲“君子喻于义，小人喻于利”一章，极为朱子所赏识。下逮明代，王阳明仍循传统儒家之见。他没有正面讨论过义利的问题，但在《传习录》中《答顾东桥书》的末段则痛斥“功利之见”。可见他的想法和朱、陆相去不甚远。[43]

从孔子到王阳明，儒家义利论有两个主要特征：(1)它是针对士以上的人（包括帝王）而立说的，因为他们是对于公共秩序的直接负责者。至于孟子所谓“鸡鸣而起，孳孳为利”的一般人民（包括商人在内）至少并不是儒家义利论的主要的立教对象。(2)义与利基本上是互不相容的，人或者选择“义”，或者选择“利”，而不能“义利双行”（朱熹驳陈亮语）。所以这二者之间的关系大致与“理”与“欲”、“公”与“私”相同。

但是十六世纪以后，“义利”的观念，也和“理欲”、“公私”一样，发生了微妙的变化。前引韩邦奇《国子生西河赵子墓表》中，有一段作者自己的议论如下：

> 圣贤岂匏瓜也哉！传说之版筑，胶鬲之鱼盐，何其屑屑也。古之人惟求得其本心，初不拘于形迹。生民之业无问崇卑，无必清浊，介在义利之间耳。庠序之中，诵习之际，宁无义利之分耶？市廛之上，货殖之际，宁无义利之分耶？非法无言也，非法无行也，隐于干禄，藉以沽名，是诵习之际，利在其中矣。非其义也，非其道也。一介不以与人，一介不以取人，是货殖之际，义在其中矣。利义之别，亦心而已矣。[44]

这番议论的主旨在于说明义利之辨不是士所能独占的，对

于商人也同样适用。故首举殷周之际的商贾胶鬲为例，以见古人并不以义专属之士。下迄明代，更是如此。士于"诵习之际，利在其中"，而商于"货殖之际，义在其中"。韩邦奇在这里扩大了义利之辨的社会涵义，承认"孳孳为利"的商人也同样可以合乎"义"。这显然是对传统的义利观念予以新的诠释。但这一新说并非始于韩邦奇，比他稍早的商人已先有类似的见解。李梦阳(1473—1529)《明故王文显墓志铭》说：

> 文显(按：名"现"，1469—1523)尝训诸子曰：夫商与士异术而同心。故善商者处财货之场，而修高明之行。是故虽利而不汙。善士者引先王之经，而绝货利之径。是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。[45]

王现卒于嘉靖二年(1523年)，次年二月下葬，李梦阳的墓志铭当即成于文显卒年。这篇铭文相当有名，韩邦奇似乎受了它的影响。无论如何，韩《表》论"货殖之际，义在其中"即是李《铭》所谓"利以义制"，而"利义之别，亦心而已矣"更与"商与士异术而同心"若合符节。《铭》的文字自然是李梦阳的，但思想则是王文显本人的。《墓志铭》说他"为士不成，乃出为商"，而其父又是教谕，他能对义利说别出新解，是不必惊异的。[46]

这个新的义利观并不是偶然一现于十六世纪，后无嗣响，而是持续有所发展的。十七世纪初年，顾宪成(1550—1612)为他的一位同乡商人倪珵(1530—1604)写《墓志铭》，其铭曰：

> 以义诎利，以利诎义，离而相倾，抗为两敌。以义

> 主利，以利佐义，合而相成，通为一脉。人睹其离，翁（倪珵）睹其合。此上士之所不能訾，而下士之所不能测也。[47]

顾宪成此《铭》的重要性在于它直截了当地指出了传统义利观和明代新义利观之间的区别：前者是“义利离”，后者则是“义利合”。这一判断显然是受到魏晋时代“才性离”、“才性合”的启示。正因如此，新旧两种观点之间的界线才第一次得到最明白的划分。顾宪成自己的立场更显然是站在“合”的一边。从前面所引韩邦奇和李梦阳的文字，我们知道这一新观点酝酿已久。但由于顾宪成是思想家，他在寥寥数句中已将以前文学家的感性语言转化为较精确的哲学语言。“以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉”，可以看作是新义利观的一个扼要的哲学界说，其中“主”、“佐”、“合”、“通”几个字都是颇费斟酌的。现代的读者也许会觉得这里只有结论而无论证。但这是中国传统思想的特色之一，不足为顾氏病。

顾宪成当然有可能读过韩、李之文，但他对义利的新思考并非完全根据前人的文字而来，更重要的是他的生活体验。他的父亲顾学是一个成功的商人，他的长兄性成、仲兄自成也都先后佐其父经商。所以他是在商人家庭中成长起来的，深知商业世界中同样有义与利的问题。[48]现在他公然抛弃了“义利离”的儒家旧解，而别倡“义利合”的新说，对这一转向我们不能不予以最大限度的重视。

最后，让我们再引一段十八世纪初年的资料，以见新义利说的流传情况。张德桂在康熙五十四年（1715年）为北京的广东商人所建立的仙城会馆撰写了一篇《创建记》，其

下半篇畅谈义与利的问题。《记》曰：

> 兆图李子、时伯马子谒余请《记》。余问二子，厥馆所由。李子曰：由利。乡人同为利，而利不相闻，利不相谋，利不相一，则何利？故会之。会之，则一其利，以谋利也，以是谓由利也。马子曰：由义。乡人同为利，而至利不相闻，利不相谋，利不相一，则何义？故会之。会之，则一其利，以讲义也，以是为由义也。夫以父母之赀，远逐万里，而能一其利以操利，是无谋利也。以为利，子知之，吾取焉。抑以乡里之侪，相逐万里，而能一其利以同利，是善笃义也。以为义，子知之，吾重取焉。然而利与义尝相反，而义与利尝相倚者也。人知利其利，而不知利自有义，而义未尝不利。非斯馆也，为利者方人自争后先，物自征贵贱，而彼幸以为赢，此无所救其绌，而市人因得以行其高下刁难之巧，而牙侩因得以肆其侵凌吞蚀之私。则人人之所谓利，非即人人之不利也耶？亦终于忘桑梓之义而已矣。惟有斯馆，则先一其利而利得也，以是为义而义得也。夫是之谓以义为利，而更无不利也。二子其即以此书之石，以诏来者，俾永保之。而义于是乎无涯，而利于是乎无涯。[49]

此《记》基本上即取"义利合"的立场。其大旨在强调商人如各逐其一己的私利而不相谋，则不仅无义可言，而且并其利亦终失之。相反的，如果以会馆为中心而求共同之利，则不但能成全义，而且还能满足每一个人的私利。所以作者说义与利似"相反"而实"相倚"；义中有利，利中也有义。由此可见，在新说中，以"公""私"判划"义""利"的儒家原始义并

未丧失，但二者之间的关系不再是顾宪成所谓的“离而相倾，抗为两敌”，而是“合而相成，通为一脉”的了。明清以来，“公”与“私”的关系已从“离”转向“合”，“义”与“利”的关系也由此转向，可以说是题中应有之义，且为思想史的内在理路更添一证。但内在理路与外在的社会变迁是息息相关的。义利新说之所以兴起于十六世纪，并持续发展到十八世纪以后，其故不仅应求之于思想史，同时也必须求之于社会史。

2. 奢的社会功能

中国自古以来都崇俭斥奢，无待论证。虽然近人注意到《管子·侈靡》篇公开主张“莫善于侈靡”，但这种观点并未流传下去。[50]然而不早不迟，到了十六世纪，竟出现了一种肯定奢侈的思想，陆楫（1515—1552）的《蒹葭堂杂著摘抄》中有以下一节重要的议论：

> 论治者类欲禁奢，以为财节则民可与富也。噫！先正有言：天地生财，止有此数。彼有所损，则此有所益，吾未见奢之足以贫天下也。自一人言之，一人俭则一人或可免于贫；自一家言之，一家俭则一家或可免于贫。至于统论天下之势则不然。治天下者将欲使一家一人富乎？抑亦欲均天下而富之乎？予每博观天下之势，大抵其地奢则其民必易为生；其地俭则其民必不易为生者也。何者？势使然也。今天下之财赋在吴、越，吴俗之奢莫盛于苏、杭之民……盖俗奢而逐末者众也。只以苏、杭之湖山言之，其居人按时而游，游必画舫、肩舆，珍馐良酝，歌舞而行，可谓奢

> 矣。而不知舆夫、舟子、歌童、舞妓,仰湖山而待爨者不知其几。故曰:彼有所损,则此有所益。若使倾财而委之沟壑,则奢可禁。不知所谓奢者不过富商大贾、豪家巨族自侈其宫室车马饮食衣服之奉而已;彼以粱肉奢,则耕者庖者分其利;彼以纨绮奢,则鬻者织者分其利。正孟子所谓通功易事、羡补不足者也……若今宁、绍、金、衢之俗,最号为俭。俭则宜其民之富也。而彼郡之民至不能自给……要之,先富而后奢,先贫而后俭。奢俭之风起于俗之贫富……或曰:不然。苏杭之境为天下南北之要冲,四方辐辏,百货毕集,故其民赖以市易为生,非其俗之奢故也。噫!是有见于市易之利,而不知所以市易者正起于奢。使其相率而为俭,则逐末者归农矣,宁复以市易相高耶……然则吴、越之易为生者,其大要在俗奢,市易之利,特因而济之耳,固不专恃乎此也。长民者因俗以为治,则上不禁而下不扰,欲徒禁奢可乎?呜呼!此可与智者道也。[51]

原文很长,所引略有删节。首先让我介绍一下这番议论在现代重新被发现的经过。四十年前两位社会经济史专家——在大陆的傅衣凌先生和在美国的杨联升先生——不约而同地发现了陆楫此文的重要性。傅先生将全文引在他的《明代后期江南城镇下层士民的反封建运动》一文中,先师杨先生则在他的名篇《侈靡考》中将全文译成英文,以飨西方的同行。[52]傅、杨两先生对此文都很推重,前者把它比之于曼德维尔(Bernard de Mandeville)的"蜜蜂寓言"(按:*The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*,初刊于

1727年),后者也承认它以最接近"经济分析"的方式提出了鼓励"消费"的主张。换句话说,他们两位都在这篇议论中看到了一种"现代的"精神。

傅、杨两先生的评价基本上是正确的。在反奢侈传统源远流长的明代中国,陆楫居然转而为奢侈作公开的辩护,这不能不说是价值观念上一个重大的改变。这一转向确使我们自然而然地联想到十七、十八世纪英国思想家对于西方传统中的"奢侈"("luxury")观念的根本修正。西方从希腊亚里士多德以来,经过罗马及中古基督教,也发展了一个十分复杂的反奢、禁奢的思想传统。其间各阶段的持论虽颇不同,但大体都视"奢侈"为恶德,节俭才是美德;十六、十七世纪的英国清教徒仍持旧说不变。但在十七、十八世纪之交,由于贸易日益重要(尤其是对外贸易),不少英国思想家开始改变立场,不再从纯道德的观点评价"奢侈"了。傅衣凌先生所特别提到的曼德维尔即其中之一人。于是英国思想史上便出现了一个对于"奢侈"的观念进行"非道德化"的运动("demoralization of luxury")。这是一个划时代的思想转变,现代的研究者甚至用"sea change"(重大而深刻的变化)来形容它。[53]

陆楫反对禁奢的议论在中国政治、经济思想史上也具有划时代的意义。其中不少个别的论点和英国十七、十八世纪的新思潮也确有可以互相参证之处,虽详略精粗之间不可同日而语。业师杨先生指出陆楫发现个体与全体当分别论断,俭德施之于一人一家为美德,但施之于天下则适得其反。这正是英国新思潮中的一个主要观念,巴本(Nicholas Barbon)的《贸易论》(*Discourse of Trade*,1690)倡议

于前，曼德维尔则畅发于后。其说大致以“奢侈”在个人是“恶德”(vice)，但在整个国家则反为“美德”(virtue)。富者在衣、食、住三方面的挥霍恰好为贫者创造就业的机会。曼德维尔更举一极端之例：偷窃(theft)自是“恶德”，然而铁匠制锁的生意却因此为之兴旺。陆楫强调奢风先于市易，而不是市易造成奢风。这也与巴本的说法相似，即人的欲望、时尚、好猎奇之心是贸易兴起的真正原因。陆楫又以宁、绍、金、衢等地的尚俭为其致贫之源，并以吴、越之尚奢反证其所以繁盛。巴本和曼德维尔也都运用这一论证的方式：尚奢的社会，人民都生活得很好，尚俭的社会往往不能赡养其大多数的人口，至于陆楫的主旨在反对政府“禁奢”，而应该“因俗以为治”，则更和英国的主奢论者的意见若合符节了。

但是我们必须避免断章取义和牵强附会，这是中西思想比较中最易犯的谬误。陆楫出于中国的传统，明代也没有什么“资本主义萌芽”，因此他在思想上决不可能突然一跃而达到和英国十七、十八世纪的崇奢论完全相同的境界。他仍相信“天地生财，止有此数”，他反对“禁奢”的目的则在于“均天下之富”，这就表示他仅仅是对中国的传统进行重要的修改，而不是要彻底推翻它。从这两点说，他和英国的崇奢论者不但不同，甚至完全相反了。更重要的是，英国崇奢论的背后一方面有一整套西方文化和思想系统，另一方面又处于截然不同的政治、社会、经济的现实之中。换言之，英国崇奢论必须放在整个西方哲学、宗教、社会的脉络中去求了解，其中一环套一环，牵一发而动全身。从十七、十八世纪的崇奢论发展到苏格兰学派的哲学、社会学和经

济学等(如休谟和亚当·斯密),其过程极为复杂,牵涉到的问题也无穷无尽。因此我们不可能把陆楫的一言一语,孤立地和英国任何一个思想家的说法互相比附,而企图从中归纳出任何普遍性的历史概括。上面的几点比较其实只是为了说明一个简单的意思,十六世纪中国,主要由于商业的空前发展,许多传统的(以儒家为主)价值和思想都经历了重新评估,"奢"也是其中之一。而英国崇奢论的出现和发展也和商业(特别是国际贸易)的兴盛有密切的关联。英国思想家即由此而逐步变传统为现代。这是中西历史上的一种平行现象,确有比较的价值。如果撇开十九世纪中叶以后的历史不论,专就中国史本身论"传统"与"现代"的问题,则十六世纪自有其划时代的意义。至于中国的"现代"何以迟迟不能彻底突破"传统"的格局,这则是另一问题,不是本文所能讨论的。

纯从语言上说,中文的"奢侈",固然可以翻译成英文的"luxury",但从文化体系上说,二者的涵义大有广狭之别,所占的位置和份量也迥不相侔。简言之,"luxury"在西方思想传统中的涵盖面和指涉面远比"奢侈"在中国为广大,资料也丰富得多,因此西方学人以此为研究对象的专论颇多。上引陆楫的议论虽与传统的观点极相违异,故为现代学人所重视,但若把它仅仅看作是一个偶发的孤见,则它实不能和西方"luxury"的观念作比较。我们只有把它看作是当时整个儒学转向的一个构成部分,它的历史意义才能清楚地显现出来。就我所知,明清之际,治生、四民、贾道、理欲、公私、义利等观念都发生了变化,而陆楫也恰在此时提出关于奢俭的新说,这决不是偶然的。同样的,西方自十七、十八

世纪以来，尚奢论投射的影响力也遍及各不同领域中的观念，如于美德(virtue)、恶德(vice)、公民特质(civic virtue，包括马基亚维利以来的 virtù)、理性(reason)、情感(passion)、人欲(desire)、公益(public benefits)、私利(private well-being)、自由(liberty)、人性(human nature)、贸易(trade)、财富(wealth)、消费(consumption)等。这也是成套的思想转向，不能抽出其中任何一项作孤立的处理。[54]严格地说，比较思想史的研究首先必须着眼于这两大体系的整体变化。

现在让我们再回到陆楫的议论。陆楫这篇文字有一显著的特色，即完全根据现状进行分析，而并不引经据典。事实上，他的主张——从社会的观点反对禁奢——也很难在儒家经典中找到明确的依据。由此可见，他对于当时社会有直接而深入的观察。这一点又和士商混而难分的情势有关。他的父亲陆深(1477—1544)是有名的词臣，他自然应该属于士的阶层。但是他的曾祖父则是一个弃儒就贾的成功商人，祖父也“长于理财”，“鸡初鸣即起，率家人事生产”。[55]这一家世背景也有助于我们对陆楫此文的理解。他并不是为商人辩护，不过他的生活和商业世界至少有一部分是重叠的。

陆楫的崇奢论是否曾引起当时和后世的注意？这个问题，傅、杨两先生都没有提及。下引的材料为我们提供了重要的线索。法式善(1753—1813)《陶庐杂录》卷五引《推篷寤语》云：

> 今之论治者，率欲禁奢崇俭，以为富民之术。殊不知天地生财，止有此数；彼亏则此盈，彼益则此损。富商大贾、豪家巨室，自侈其宫室车马饮食衣服之奉，正

> 使以力食人者得以分其利，得以均其不平。孟子所谓通功易事是也。上之人从而禁之，则富者益富，贫者愈贫也。吴俗尚奢，而苏、杭细民，多易为生。越俗尚俭，而宁、绍、金、衢诸郡小民恒不能自给，半游食于四方。此可见矣。则知崇俭长久，此特一身一家之计，非长民者因俗为治之道也。予闻诸长者云。[56]

这条笔记毫无疑问是陆楫原文的一个提要。《推篷寤语》的作者是李豫亨，他的另一部书《三事溯真》有王畿（1498—1583）的序，则李豫亨当是十六世纪中叶的人，与陆楫（卒于1552）并世而略后。[57]《推篷寤语》原书未见，但法式善的转录必无大误。末句说："予闻诸长者云"，好像是听前人说的。但细察遣词用字，则非见陆氏原文不可能写得成。这只有等将来找到《推篷寤语》原书时才能判定，姑且不论。重要的是这一摘要证实了陆楫的议论当时便有人欣赏，甚至辗转传述。法式善在十八世纪末或十九世纪初转录《推篷寤语》此条，更可证明他也与陆楫的见解有同感。[58]事实上，到了十八世纪，陆楫的以奢济贫的说法已相当流行。顾公燮《消夏闲记摘抄》卷上《苏俗奢靡》中说：

> 苏郡尚奢靡……虽蒙圣朝以节俭教天下，大吏三令五申，此风终不可改。而亦正幸其不改也……即以吾苏而论，洋货、皮货、绸缎、衣饰、金玉、珠宝、参药诸铺、戏园、游船、酒肆、茶店，如山如林，不知几千万人。有千万人之奢华，即有千万人之生理。若欲变千万人之奢华，而返于淳，必将使千万人之生理几于绝。此天地间损益流通，不可转移之局也……故圣帝明王从未有以风俗之靡，而定以限制者也。[59]

顾公燮与法式善是同时代的人，未必读过陆楫的文字，但思路基本上与之相合。所以奢的社会功用在十六世纪被发现以后，也像新义利观一样，一直传衍至十八世纪，未曾中断。这也是明清儒学转向的一项清晰的指标。

最后我更要指出，以奢侈维持社会就业在十八世纪下叶已不仅限于儒生之间的议论，而且逐渐影响到地方以至中央的社会政策了。上面所引顾公燮对乾隆三十二年苏州因荒年禁奢的批评，便是政策层面的一种新觉悟。乾隆帝在1765年(乾隆三〇年)南巡扬州时，曾写过下面一首诗。诗云：

> 三月烟花古所云，扬州自昔管弦纷。
>
> 还淳拟欲申明禁，虑碍翻殃谋食群。

诗末自注则说：

> 常谓富商大贾出有余以补不足，而技艺者流籍以谋食，所益良多。使禁其繁华歌舞，亦诚易事。而丰财者但知自啬，岂能强取之以赡贫民？且非王道所宜也。化民成俗，言之易而行之难，率皆如此。[60]

这首诗及其注都十分重要，表示皇帝也懂得了“禁奢”不可行的道理。“化民成俗”从来是儒家的理想，现在连皇帝也不得不承认它是“言之易而行之难”，这正是儒学转向的一种背景。可以断言，乾隆帝的公开言论对于地方以至全国性的政策必然发生重要的影响。

(四) 商人与专制皇权

以上论儒学转向大体以“弃儒就贾”的长期演变为背

景，现在我想换一个角度，扼要地探讨一下专制皇权与商人阶层之间的关系。十六世纪以来，明代专制皇权的最大特色是宦官在皇帝的默许甚至怂恿之下广泛地滥用权力，其结果不但朝廷与士阶层互相异化，而且也严重地损害了商人阶层的权益。

由于商人在社会上的长期活跃以及商业的巨大利润，皇帝也开始对商人发生了一种羡艳之情。据毛奇龄(1623—1716)说：

> 宝和六店，宫中储材物处……武宗尝扮商估，与六店贸易，争忿喧诟。既罢，就宿廊下。[61]

不知道这位风流的正德皇帝(1506—1521)是不是有意仿效汉灵帝(168—189)扮作商贾与宫女在"客舍"中饮食戏乐的故事(这是京剧舞台上正德皇帝"游龙戏凤"的原型)。无论如何，这幕闹剧反映了商人在当时的声势浩大，以致连皇帝也在游戏中演出了"弃权就贾"的一幕。但明武宗并不仅仅"扮商估"而已，他当真开起店来了。自正德八年(1513年)始，他派宦官在京师和许多都市开设"皇店"，以种种方法科敛商人，而贵戚藩王也起而效尤。商人和市民怨声载道。但这一作法一直沿续到明亡为止。[62]

万历时开始的骚动全国的矿税和其他征榷，也都由宦官主持，其危害之大而深更远在皇店之上。《明史·宦官传二》说："通都大邑皆有税监，两淮则有盐监，广东则有珠监，或专遣，或兼摄。大珰小监纵横绎骚，吸髓饮血，以供进奉。大率入公帑者不及什一，而天下萧然，生灵涂炭矣。"但首当其冲的自然又是商人。

尽管个别的商人对专制皇权的压迫采取种种不同的方

式——如取媚、笼络、逃避、反抗等，但商人作为一个社会集体对于专制政府是绝不信任而且深怀恐惧的；他们对于宦官所代表的横暴皇权更是深恶痛绝。下面让我各举一例对此作具体的说明。在明末所谓"商业书"中，下面这三条戒律尤具有典型的意义：

> 一、是官当敬。官无大小，皆受朝廷一命，权可制人。不可因其秩卑，放肆慢侮。苟或触犯，虽不能荣我，亦足以辱我。备受其叱挞，又将何以洗耻哉。凡见长官，须起立引避，盖尝为卑为降，实吾民之职分也。
>
> 二、倚官势，官解则倾。出外经商，或有亲友，显宦当道，依怙其势，矜肆横行，屏夺人财，扶为臧否，阴挟以属，当时虽拱手奉承，心中未必诚服。俟官解任，平昔有刻剥受谮者，蓄怀嫌怨于我，必生戕害，是谓务虚名而受实祸矣……凡作客，当守本分生理，不事干求，虽至厚居官，亦宜自重，谢绝请谒，使彼此受益，德莫大焉。
>
> 三、少入公门，毋观囚罪。凡到司府州县巡检衙门，及水陆途中口岸处所，或见奸妇贼犯异常之事，切不可挤入人丛，进衙观看。恐问官疑人打点，漏泄机密，关门扑捉。或强盗受刑不过，妄指在近搪塞，苟遭其害，虽公断自明，亦受惊骇矣。[63]

由于这几条反复出现在晚明的商人手册中，我们可以断定当时商人对政府衙门普遍地抱着一种"敬而远之"的心理。他们不可能完全不和衙门打交道，但一涉公门便难免有不测之祸。这便是上述三条商人戒律的历史背景。我最近恰好发现了一条碑刻史料，可以为上引的戒律作证。清顺治

十二年(1655年),江南提刑按察使司在上海立《禁衙蠹乘参访巧织款案陷害盐商告示碑》,碑文引商人汪凤翔等诉冤之词有云:

> 自分寄旅孤商,远挟重资,兢兢自守,犹恐地□自开祸门。至于地棍衙蠹,自分两途,畏之真如蛇蝎。无奈商惧取祸,祸自寻商。此辈欺异商为孤雏,羡盐务为奇货,或不风起浪,或指鹿□作(按:空缺□当是"马"字,即"指鹿作马"),干证砌陷之毒,指不胜屈。即如上年访犯潘文元一案,与汪凤翔、毕恒泰从无半面,有何干涉?蓦然县差徐邦等踏门,奉宪拿人,一□镇炙饱欲,始知砌入文元款内被害。彼时欲据实辨明,惧与访款相左;欲照款登答,实则良心难昧。可怜有限脂膏,奚堪若辈敲剥?究竟脱免,身家无恙,而力存天理之被害,翻为桃僵李代之齑粉矣。所以异商之苦,朝不保夕,人人自危。[64]

这一段话真是如泣如诉,说得沉痛之至。这虽是清初之事,但其弊沿自明代,决无可疑。必须指出,盐商在当时是最有势力的富商,因此才能得到申雪的机会。至于一般商贩在各地受到衙门中人的诬陷和讹诈,恐怕便很难得到《少人公门》的戒律中所说的"公断自明"了。

在晚明宦官擅权之下,商人的遭遇则更为悲惨。让我举一个最著名的例子以概其余。陈继儒(1558—1639)《吴葛将军碑》说:

> 万历辛丑(1601年),内监孙隆私设税官于江南津渡处。凡米盐、果薪、鸡豚之属,无不有税。参随黄建节者,憸夫也。隆昵而任之,乃与市侩汤莘、徐成等谋

> 分垒断焉。吴人罢市，行路皆哭。义士葛成攘臂而起，手执蕉叶扇，一呼而千人响应。时建节方踞葑关税。一卖瓜者，其始入城也，已税数瓜矣。归而易米四升，又税其一升。泣则反挞之。适成等至，遂共击建节，毙之……于是义声大震，从者益广。当事闻之惊，谋御之以兵。独太守朱公燮元曰：不可。兵以御外寇者也，吾不能锄奸，以至召乱。若击之，是重其毒也。且众怒难犯，若之何抱薪救火哉……又率僚属连骑入市，呼诸百姓而慰之。杖汤莘等而系之于狱，众皆悦服。成因请于太守曰：始事者成也。杀人之罪，成愿以身当之，幸毋及众也。遂请就狱……既入狱，哭泣送之者万人。其以酒食相馈者，日以千计。辞不获，悉以散于诸囚。四方商贾之慕义者，醵百金遗之，坚却不受。曰：我罪人也，焉用诸？皆再拜而退。归而尸祝之，祠于江淮之间，称为将军而不名，至于今因之。[65]

我之所以详引这一段碑文是基于以下三个理由：第一，这是对宦官徽商税的实况的一个最生动的具体描述；其竭泽而渔的手段至卖瓜者的遭遇而令人叹为观止。第二，成千上万的苏州商人和市民公开支持葛成（1568—1630）所组织的集体抗议。这可以看作商人作为一个社会集体对于专制皇权的正式表态。更值得注意的是陈继儒碑文撰于明末，但康熙十二年（1673 年）才刻石立于葛成墓祠之前，上距抗议行动（1601 年）已七十二年，距葛成之卒（1630 年）也已四十三年。经过了这样长的时间，而且朝代也已更换，当地的人仍然对这位社会领袖念念不忘，可见苏州市民包括商人在内确已发展了某种程度的公民意识。第三，碑文也反映了

士大夫在政治上对市民和商人阶层抱着相当同情的态度。太守朱燮元对这件事的处置便是明证。他能说出“兵以御外寇”这句话，因而坚持不用武力对付抗议的群众，即使现代的专制政权对之也大有愧色。碑文作者陈继儒和文末所提到的文震孟(1547—1636)和朱国祯(1557—1632)都是江浙地区最著名的士大夫(文与朱均曾任内阁大学士)。他们都对葛成的义举十分钦敬。朱国祯在他的著作中(如《皇明史概》卷四四《大事记》及《涌幢小品》卷九《王、葛仗义》)更一再宣扬此事。葛的义声播于天下后世，颇得力于同时士大夫的称誉。在这一事件上，我们很清楚地看到士与商的政治联盟以共同对抗宦官所代表的专制皇权。因为宦官孙隆征税的对象是商人，特别是中、下层的商贩。葛成的社会身分今已无法考证，或许他是当时失业的织工之一，他领导的抗议群众大概也以失业织工为多。但织工失业是由于机户(中、小商家)罢织。据官方事后调查报告，“机户杜门罢织”是因为“每机一张，税银三钱”。不但如此，当时“榷网之设，密如秋荼”，以致“吴中之转贩日稀”。碑文中记卖瓜者的遭遇即一实例。换句话说，整个以苏州为中心的市场系统已陷于瘫痪了。所以整个事件象征了专制皇权和吴中商人阶层的一场生死博斗。葛成之所以获得“四方商贾”的普遍爱戴，甚至“归而尸祝之，祠于江淮之间”，正是因为他的义举实质上为商人阶层争取了权利。而江南士大夫(包括地方官)也因此在暗中对抗议事件多所调护。所以官方报告最后将抗议之事全推在“自食其力之良民”——织工——的身上，使朝廷无从追究。事实上，在成千上万的抗议民众中，不可能完全没有中、小商人(如机户)的参与。[66]

上述葛成的倡义事件最能说明晚明士商关系的密切：他们不但在社会背景方面混而难分，而且还在政治上同样受到以官宦为代表的专制皇权的高压，因此互相支援之事往往有之。[67]这是中国史上前所未见的新现象，可见十六世纪社会变动的幅度之大。但士商联手与专制皇权相对抗毕竟不常见，更重要的则是他们长期在民间开拓社会和文化的空间。举凡建宗祠、修宗谱、建书院、建义塾、刊行图书之类的民间事业都是士与商共同为之，缺一不可。这也为儒学转向提供了一个重要的契机。即以明末的商业书而言，其书名常以士商合称，如《士商类要》、《士商要览》皆其著例。这是因为士人出外考试也同样需要这一类的旅行指南。商业书的作者大都是早年受过儒家基本教育的商人；他们在提供必需的商业知识之外，往往还要加上一些道德的训诫。就我所见到的商业书而言，如《士商类要》卷二所载《贸易赋》、《经营说》、《醒迷论》、卷四《立身持己》、《养心穷理》、《孝顺父母》、《和睦家族》等篇，和李晋德《客商一览醒迷》都是经商原理和道德训诫兼而有之。作者从商人的观点，用通俗的文字，对儒家伦理加以浅近的诠释，有些地方和明末的善书颇为相近。这些文字虽然没有学术思想上的价值，但却告诉我们，儒家的若干核心观念是怎样通过商人而流传民间的。[68]这也是儒学转向的一个实例。

（五）儒学的宗教转向——以颜山农为例

最后，我想利用最近发现的资料，稍稍讨论一下泰州学派所代表的儒学转向。儒学自十五、十六世纪面对民间社

会以后，它便进入自己的轨道，其发展与归趋往往不是事前所能逆料的。

儒学从政治取向转为社会取向，王阳明可以说是创始者。他的“良知说”和“满街都是圣人”说为后学开启了无限的诠释法门。但这一转向的完成则必须归功于王艮的泰州学派。王艮自初谒阳明，受到当头棒喝，从此便走上一条不为“政”而论“学”之路。他说：

> 社稷民人固莫非学，但以政为学最难。吾人莫若且做学而后入政。[69]

在《答宗尚恩》(名部，号丸斋，王艮弟子)的信中，他说得更为露骨：

> 古人谓学而后入政，未闻以政为学。此至当之论。吾丸斋且于师友处试之。若于人民社稷处试，恐不及救也。进修苟未精微，便欲履此九三危地，某所未许。[70]

王艮并非不关心政治，但他深知在君主专制的高峰时代，“入政”徒然陷自身于“危地”，绝不可能实现儒家的政治理想。所谓“且做学而后入政”不过是一句遁辞而已。他论“道”、论“学”则以“百姓日用”为最后归宿，这就确立了泰州儒学走向民间社会的一条新路。所以明代儒学转向的政治背景在泰州一派的发展史上表现得最为突出。

但以泰州学派而言，颜钧(山农，1504—1596)则是最具关键性的人物。同时代的王世贞(1526—1590)撰《嘉隆江湖大侠》已说：“盖自东越(王阳明)之变为泰州，犹未至大坏。而泰州之变为颜山农，则鱼馁肉烂，不可复支。”(《弇州史料后集》卷三五)他对颜山农的聚徒讲学，甚至有“黄巾五

斗之忧。”后来黄宗羲虽不同意王世贞的偏见，但也说：“泰州以后，其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教所能羁络矣。”(《明儒学案》卷三二《泰州学案序》)王、黄的评论，现代研究者常加引用。但是我们在何心隐、罗汝芳、李贽等泰州门下的著作中则无法证实这样的看法。其原因即在颜山农的著作久已失传，我们看不到关于他的思想和社会活动的直接史料。最近《颜钧集》突然出现了，为泰州学派的研究开一新纪元。从全书来看，王世贞、黄宗羲把他看作是泰州学派史上划时代的人物确是有根据的，甚至“黄巾五斗之忧”也不是完全没有道理。本文不能全面研究他的生平和思想。以下仅就颜山农的划时代性这一点上略作说明。[71]

先师钱宾四先生曾指出：“守仁的良知学，本来可说是一种社会大众的哲学。但真落到社会大众手里，自然和在士大夫阶层中不同。单从这一点讲，我们却该认泰州一派为王学唯一的真传。”[72]这是一针见血的论断。朱熹、陆九渊的儒学传授还是以士大夫为直接的对象，对于社会大众不免尚隔一层。虽然他们的终极关怀是如何给社会大众建立一个合理的社会秩序。王阳明之才在士大夫之外，同时也直接向社会大众说教，但阳明本人仍然是士大夫。王艮则出于小商人的背景。他的著籍弟子和私淑门人中有樵夫朱恕、陶业匠人韩贞、商人林讷等；还有七十人仅具姓名，不详里居事迹，看来至少不全是士大夫阶层中人。这才真是所谓社会大众。[73]阳明学在泰州一派的手上发生变化，是很自然的事。

现在我们要追问：王艮既已将儒学传给了社会大众，那

么颜山农的特别重要性究竟在何处？是不是他比王艮更深入民间呢？还是他在儒家思想方面别有创见，因此更适合社会大众的需要呢？对这两个问题，我们都无法无条件地给予肯定的答案。首先，我想我们不能过份强调颜山农的"平民性"。以交友而言，信仰和支持他的人似乎仍然以士大夫、各级官吏、普通儒生等为最多。这只要细看他遭难时，捐钱营救者的那一张颇长的名单，便很清楚了。[74]其次，以思想而言，他的信徒确信他开创了新的境界。罗汝芳在为他鸣冤的《揭词》中说他"辞气不文，其与人札，三四读不可句。细味之，则的的能断孔孟心旨，发先儒之所未发。"[75]以我所读到的颜山农文字而言，这段话的前半截是完全可信的，他的文字的确还没有达到"通顺"的程度。但后半截则要看我们用什么尺度去衡量他的思想。如果从阳明学的传统看，我们很难说他有什么创新的地方。事实上，他已脱出了理学的范围。但是如果从民间宗教的观点说，他在《道坛志规》中所宣布的"自立宇宙，不袭今古"则很能表达出他的开创精神。这正是他在泰州学派发展史上能够成为划时代人物的关键所在。

就我所见的颜山农有关思想的文字而言，他似乎不能算是思想家或哲学家，因为他既没有自觉地发展一套思想系统，也无意将自己的某些想法放进当时理学或心学传统之中。他的若干重要观念如"大成仁道"之类基本上来自王艮；他引用经典中片言只语如《大学》、《中庸》、《易经》之类，则不但望文生义，而且随意变换，比"六经注我"还要自由（《耕樵问答》篇可为明证）。所以我认为研究颜山农，最好不要把他看作是《明儒学案》中的人物。严格地说，他的议

论如果放进《明儒学案》是很不调和的。但是如果我们认识到他所体现的是一种真实的宗教生命，他的悟道和证道都是通过宗教的经验，而他所承担的主要也是一种救世的使命，那么他在泰州学派史上划时代的地位便十分清楚地显现出来了。

颜山农的第一个讲学题目“急救心火”，详说见于《急救心火榜文》。这便十足地说明了他具有“救世”(salvation)宗教精神。儒学当然也一贯地讲“明道救世”，但其基本性格是属于俗世的(secular)，即使有宗教的成分，也潜藏在后面。颜山农的“救世”则直接来自宗教的经验。他受王阳明良知说的启发而有“七日闭关”的悟道过程，从此形成了他的宗教性格。他在《七日闭关·开心孔昭》和《耕樵问答·七日闭关法》中详述了其经验。原文太长，姑且仅引他和门人谈话的一段为证。曾守约记他自叙说：

> 叙及平生事……乃知先生事亲至孝，学由天启，触阳明凝神融结之旨，而拳拳服膺。俄自觉坚如石、黑如墨、白气贯顶而纷然汗下，至七日恍若有得，其所谓“七日来复者”，非欤？《易》曰：“《复》，其见天地之心。”盖天地之心以《复》而见，而先生学由自悟，学天启也，学由心也。先生之志，上通乎天；而先生之学，又不见于此《复》乎？是故《复》以自知，而阳明良知之学，先生得之矣。[76]

如果仅止于此，我们还可以说，这是理学家“静坐”所同有的经验。下面引他在《自传》中的一节，则毫无疑问地证实了他的宗教立场。他记嘉靖二十三年(1544年)甲辰秋和门人罗汝芳(近溪)等在王艮祠堂中聚会的情形说：

秋尽放榉，携近溪同止安丰场心师祠。先聚祠会半月，洞发心师传教自得《大学》、《中庸》之止至。上格冥苍，垂悬大中之象，在北辰圜圈内，甚显明，甚奇异。铎(按：颜山农因避万历帝之讳，改"钧"为"铎"，即以"木铎"自许之意)同近溪众友跪告曰："上苍果喜铎悟通大中学庸之肫灵，乞即大开云蔽，以快铎多斐之愚启。"刚告毕，即从中开作大圜围，围外云蔼不开，恰如皎月照应。铎等纵睹逾两时，庆乐无涯，叩头起谢师灵。是夜洞讲犇犇彻鸡鸣。出看天象，竟泯没矣。嗣是，翕倈百千余众，欣欣信达大中学庸，合发显比，大半有志欲随铎成造。[77]

这段文字有不甚通顺之处，也有误字，但大旨很清楚。从这一关于上天垂象的记述，我们可以认识到上一节中所谓"学由天启"、"上通乎天"的话并不是随便说说的。颜山农确深信"七日来复"已使他的心和"天心"相通了。现代受过所谓"科学洗礼"或倾向于实证思维的人自然很容易对这一段自述采取"不值一笑"的态度，甚至还可能认为这是颜山农和他的门徒们故意伪造的"神道设教"。但是如果我们对古今的宗教经验能保持一种同情的了解，则这一篇文正是说明颜山农的宗教性格的重要证据。当时"天象"的真相究竟如何，今天已无从讨论，而且也不重要。重要的是颜山农率领门人跪告上苍"大开云蔽"，而且居然好像立即得到了"天"的回应。这一"天象"的变化当然可能完全出于偶合，我们也只有置之不论。但问题在于在颜山农的意识中是不是真诚地相信他的祈祷已使他的"心"和"天心"相通？在事隔四个半世纪的今天，无论我们说它是出于偶合、集体作伪或真

诚信仰，都已没有证实或反证的可能。不过我相信颜山农当时不但自以为看到了某种天象的异变，并且更认定这是他祈祷的效应。我作此断定的理由有两个方面。

第一，这是宗教经验中最普遍的现象之一。据詹姆士（William James）的分析，“请愿祈祷”（“petitional prayer”）不仅古今常见，而且构成了宗教的灵魂和精义。在一个具有生命力的宗教中，祈祷者往往深信他向上帝（或“上苍”）的请求收到了实效，人神之间达成了沟通和协议。客观世界是不是真的发生了变化在此已不相干，唯一关键的是祈祷者的内心此时确已起了变化。用詹姆士的话说：“自然界的外貌不需要改变，但其中意义的表现改变了。”（“The outward face of nature need not alter, but the expressions of meaning in it alter.”）对于颜山农自述的经验，我们正应作如是观。[78]

第二，颜山农在当时获得罗汝芳和其他许多人的真诚信仰，并不是因为他在儒学思想上有特殊的造诣，而完全由于他的宗教人格所发挥的感化力量。黄宗羲引罗汝芳的证词云：

> 山农与相处余三十年，其心体精微，决难诈饰。不肖敢谓其学直接孔、孟，俟诸后圣，断断不惑。（《明儒学案·泰州学案序》）

另一位门人程学颜也说：

> 颜叨面受心领，退省足发，遂申申错综曰：“大中学庸，庸中学大”。天下人闻之，皆曰：“此老好怪也。”颜初及门，听之亦曰：“此老真怪也。”自燕南旋，忽（按：原书误作“匆”）迎此老，同舟联榻不下三旬日，朝夕听受，感悟隐思，渐次豁如，不觉自释其明辨，乃知此老竭力

> 深造，自得贯彻。[79]

罗、程两人都是因和他朝夕生活在一起才信仰他的教旨的。罗汝芳与他相处的时间最久，故终身敬重他，且挺身而出，证明他“决难诈饰”。程学颜则最初也不信他所谓“大中学庸，庸中学大”的怪说，但一个月的“朝夕听受”却改疑为信。这都只有从颜山农的宗教人格方面才能得到解释。如果说颜山农在1544年忽然决定伙同罗汝芳和其他门人一起弄“神道设教”的把戏，以取得号召信徒的效果，那末整个泰州学派在此后几十年的发展便不可理解了，除非我们认定颜山农领导的泰州学派从开始便是一个江湖骗子或神棍集团。他的《自传》写于万历壬午（十年，1582年），相隔已三十八年，而他对当年天象的情况记忆犹新，尤可见这一种经验在他心中所留下的深刻印象。此时罗汝芳尚存（罗卒于1588年），因此我们也不能说颜山农晚年编造天象的故事来神化自己，所以我断定1544年的天象是他生命史上一个重要的宗教经验，决无可疑。

颜山农的宗教人格在他的教主心态上表现得最为明显。他在《邱隅炉铸专造性命》中说：

> 孔子一生精神，独造大学中庸，晚创杏坛，聚斐居肆，肩承师任，陶冶己心人性。同修畔岸，自适乎左右逢原之身；各善立达，诱掖乎家齐国风仁天下……叨天降生阳明，引启良知，直指本心，洞开作人正路；继出淘东王心斋，自师孔仁，印正阳明之门，晚造大成之止。授传耕樵，肆力竭才，于七日闭关默识，洞透乎己心〔人〕性，若决沛江河，几不可遏，如左右逢原，惟变所适，三年五年，自得孔子师道之法程，翼后《大学》、《中

> 庸》之绳脉……是故杏坛也，邱隅也，创始自孔子，继袭为山农，名虽不同，岁更二千余年，学教虽各神设，而镕心铸仁，实无两道两燮理也。[80]

这是颜山农的道统系谱，自孔子以后只有二王(有时他也“孔颜”或“孔孟”并提)，他自己则老实不客气以儒门的现任教主自居。孔子、王阳明、王心斋在这个系谱中也都“教主化”了。这是颜山农的真信仰，所以他在《自传》中记他初见王心斋，得到了《大学》、《中庸》的“心印”之后，写信给心斋说：“千古正印，昨日东海传将来。”[81]从儒学史的角度来说，他的道统系谱可谓荒谬绝伦。但是如果我们认识到他并不是站在理学传统之内发言，而是企图化儒学为民间宗教，那么这一系谱便是可以理解的了。他在《耕樵答问·七日闭关法》中又说：

> 人生出世，各各同具有亦孔之昭，潜伏为腔囊之灵，尽被知识见闻偃埋，名利声色侵沸，胜若溺水益深、入火益热矣。所以群类中突出一个人豪任世，自负有极样高大志气者，并遭拂逆危挫，人皆不堪其忧苦累累。然日夜自能寻思，何日得一出头大路，竞步长往以遂志？[82]

这明明是“夫子自道”，大有“天生德于予”的意味；其救世教主的自信力也表露无遗。

我读他的全集，包括不少诗歌，差不多全讲的是他个人“证道”的宗教经验。他的一切文字都必须从宗教层面去了解，才能显出他的特色。若以哲学或文学的眼光读之，则会使人感到深深的失望。所以我相信他生前能感动许多第一流的学人，全靠这一种深沉的宗教精神，在这个意义上，我

特别重视他在八十六岁时(万历十七年,1589年)所写的《履历》一文。此文或包括九十岁左右的增补,故是晚年一篇最重要的精神自传。兹引其中一小段以说明他的宗教历程:

> 我朝天道中兴,阳明唤醒良知,开人心目,功同东日之启明;继承心斋,洞发乐学,丕振大成,几将聚斐为显丽。不期二老相继不寿,不克显比天下。樵当际会,有缘先立徐师波石之门,随任住京畿三年,叨获造就三教活几,继入淘东师祖王心斋坛上,规受三月,乐学大成正造,快遂自心,仁神间奥,直任夫子至德要道,以仁天下心,曰:"千古正印,昨日东海传将来;四方公凭,今朝西江发出去。"如(无)何以别心斋,心斋在床,鼓跃曰:"今日斯道得人如此,天下庆幸,万世庆幸。"樵农快志,毕力遂行,四十余年,几将通乎君相……叨享天年八十有六,将逾颐百之外,皆可自致自滔滔也。此之谓自绪生平学道履历,即今营图结果,虽近溪仙游,农志尚能独致。敢曰:"不倚宣尼忍自己。"复曰:"不续杏坛肯甘死"也。[83]

这段晚年回忆他继承道统的经历,特别添上王艮在病榻上亲将"心印"传授给他的故事,尤值得注意。此时罗汝芳已先逝,只剩下他一个人在独承传道、弘道的重任。他的信念依然坚定不移,但是语气之中却不免有苍凉的意味了。儒学在他的手上已转化为宗教,这是毫无可疑的。

至于他的讲学活动,那便更近于宗教性的传道了。他讲学最喜人多,少则数百,多至数千,《自传》中详记其事。从《告天下同志书》和《道坛志规》两篇文字看,他其实是借

“讲学”以从事于“传教”的工作。在他所处的时代，他自然未必能清楚地划分二者之间的界线。但从现代的眼光看，他的基本旨趣在于化儒学为宗教，则是无法掩饰的。[84]在此我们不能不继续追问：颜山农“传教”的对象究竟是谁？就我所见的资料来说，他当然也欢迎一般平民来参加讲会，但是他首先想吸引的还是中、上层的士人。他曾受辅相徐阶之邀，在北京灵济宫向三百五十名入觐官员会讲三日，又向七百名会试举人“洞讲三日”，这两件事都是他生平的得意之笔。其余大规模的讲会也往往是由地方官安排的，并且听众也以乡试生员或南太学的监生为主体(均见《自传》)。不但如此，他还对江西巡抚何迁(吉阳)说过：“生平游江湖，不得官舟，广聚英材讲学为恨耳。”[85]这句话清楚地表示出士人是他所最重视的“传教”的对象。但这只是就“传教”的程序而言，至于他的“救世”的对象则自然是社会上各阶层、各行业的人。他显然认为“士”是最能影响其他社会阶层的人；为了“传教”于天下，他每先和“多士商兑共事”，吸引他们为“会友”，然后由他们来“引掖四方”，则天下岂有不“睹化”、千古岂有不“式程”者乎？(见《道坛志规》)换句话说，他是要广泛地接引士人，把他们变成他所需要的“传教士”。这不但流露出他的儒学背景，而且也是社会现实使然。在中国或传统社会中，“士”虽然号称“四民之首”，但并不构成一个固定的社会阶级，他们在科举制度之下，或浮或沉。在本篇开始时，我已引了十六世纪有关“士之成功也十之一”的说法。这就是说，上浮者才十分之一，下沉者竟高达十分之九了。但是，尽管如此，社会上普通的人仍然对“士”保持着一种敬意，认为他们“读书明理”，可以为世人指点信仰上

的“迷津”。晚明儒学转向了,由“上行”的“得君行道”改为“下行”的“化民成俗”。因此,社会上一般的人对“士”的期待也相应地提高了。颜山农化儒学为宗教而首先重视“士”的阶层,其社会和文化的背景便在于此。

但是我们要真正了解颜山农化儒学为宗教的历史意义,便不能不与同时代的不同型的儒学转向作一简明的对照。晚明儒学转向是一种普遍的文化现象,但有的走得远,有的走得近。走得近的可以以东林学派的钱启新、高攀龙等人在无锡组织的同善会为代表。从高攀龙集中保存的三篇《同善会讲语》来看,这确是儒家普及化的社会讲学,其内容是善书水准的通俗儒学(包括天人感应说),其语言则是纯粹口语,即今天所谓“白话”。但是同善会决无宗教气味,而只能归类为地方性的道德兼慈善团体。[35]走得最远的则是林兆恩(1517—1598)在福建莆田所创建的三一教。林兆恩虽比颜山农小十三岁,但是他们的活动时间几乎完全重叠,正可视之为处于儒学转向大潮流下的同时代的人。更重要的是林兆恩的“心法”和“三教合一”说都源于王阳明的心学,而且他与阳明的弟子罗洪先和颜山农的弟子何心隐也颇有交往。但他在嘉靖二十五年(1546年)第四次乡试落第之后,终于在嘉靖三十年正式创立了三一教。据他自己的解释,三一教的归宿处仍是儒,这是一种打通出世间与世间的立场。阳明后学持此立场者不计其数,王畿(龙溪)尤其著者。故李贽称他为“三教宗师”。因此我们有充足的理由断定林兆恩所走的还是化儒学为宗教的一条路。只是由于儒家毕竟偏重于世间法,他才不得不把专讲出世间法的释、道两教搬进来,因为不如此则宗教的性格终不够完

整。在三一教草创期的十余年间,林兆恩交往和接引的对象也是中、上层的士人。他甚至还以"习举子业"为号召教徒的手段。在这一立教的程序上,他和颜山农是完全一致的。但在万历末期,其基础确立之后,他便正式以教主的姿态出现了,而三一教也完全向民间各阶层的人开放了。[67]

颜山农恰好处于同善会和三一教之间。他已超过了儒家的民间讲学的阶段,走上了化儒学为宗教的道路。也许由于他的背景毕竟是王阳明和王心斋的儒家传统,虽然他也畅谈三教,却认为孔子的圣学发展到最高阶段即是以"神道设教";佛教、仙教终不及"尼父之传"是"坦平之直道"。[68]所以,他主观上虽已具备了宗教的基本要素,客观地说,他化儒学为宗教的工作并未完成,至少在三一教的对比之下是如此。但是他的宗教取向则是毫无可疑的,而且在宗教史上也自成一型态。如果用韦伯(Max Weber)所划分的宗教类型,我想颜山农可以归于"先知"("prophet")和"伦理教师"("teacher of ethics")的混合型;他的宗教组织则是由俗世门徒构成的"同志会"(这是用他自己的名称,韦伯则称之为"Congregation of laymen")。[69]

本篇的主旨在于讨论明清社会变动与儒学转向的关系。在社会变动的范畴之中,我仅仅强调了士商合流和专制政治两个方面,而且对前一方面所论稍详,对后一方面则仅略举例以示一二。但这是限于史料和我目前的研究重点而论之,并不表示本篇所论已足以概括当时社会变动的主要内容。我所用的"社会变动"也是一个富于弹性的概念。和今天绝大多数的史学研究者一样,我并不接受所谓"经济基础"和"上层建筑"这种陈旧二分法。因此社会变动可以

来自任何方面，包括社会心理的变化。十六世纪以来的社会变动确为儒学的转向提供了契机。但转向一经开始，儒学便通过各种型态的发展而参与社会变动，如上面提到的颜山农的传道活动、东林的社会讲学、林兆恩的三一教等都成了当时社会变动的一部分。所以这里并不涵蕴着儒学仅仅是被动地适应社会变动的意思。“弃儒就贾”在开始时自然一部分是由于商业发展本身的吸引力，但是大批儒生参加商人的行列之后，儒家的观念和价值也或多或少对经商方式发生了某些规定的作用。

儒学转向包括了宗教化的途径，而与释、道两教合流，则是一个特别值得注意的现象。从宗教史的角度看，这一现象恰好可以说明十六世纪的社会变动并不限于经济和政治的领域，而必须扩大到社会心理的方面。但是这已佚出本篇范围之外，此处只能略缀数语以明儒学的宗教化的历史背景而已。十六世纪可以说是中国宗教史上一个最有活力的时代。除了上面已提到的王阳明一派的三教合一说之外，佛教的重振也是万历一朝的大事。以民间宗教而言，罗教、黄天道、弘阳教、大乘教等都兴起于十五世纪末以后。下至十七世纪初年耶稣会教士东来，也取得了不少士大夫的崇信。明末清初又有徽商程智(云庄，1602—1651)创大成教，其教旨也是三教合一，或从林兆恩那里转手而来。程智在江浙一带信徒很多，所以引起了黄宗羲的注意。[90]宗教活力在这一个多世纪中如此旺盛，而且遍及于社会各阶层，这便不能不使我们想到这一凸出的宗教现象也许是社会心理长期激荡不安的一种表现。换句话说，晚明以来，中国人似乎经历了一个长期的信仰或精神的危机。由于史学家对

这个大问题还没有开始认真地研究，我的话暂时只能到此为止。

我之所以提到这一普遍的宗教现象，主要是想说明颜山农化儒学为宗教的倾向不能仅从儒学内部的发展去求了解。即以外缘影响而言，本篇所讨论的士商混合和政治背景也远不足以解释儒学为什么会和释、道二教合流，走上宗教化的道路。[91]我们只有把宗教变动也当作社会变动的一个组成部分，然后将颜山农的宗教化运动放在这一更广阔的视野之中，晚明儒学转向的历史意义才能获得比较完整的理解。

注　释

① "资本主义萌芽"说不但套用马克思主义的历史公式，而且直接为毛泽东的话作注释。毛在1939年所写《中国革命和中国共产党》一文中说："中国的封建社会继续了三千年左右。直到十九世纪中叶，由于外国资本主义的侵入，这个社会的内部才发生了重大的变化。中国封建社会内商品经济的发展，已孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。"（见《毛泽东选集》，北京：1969年，第二卷，589页）"萌芽说"在今天大陆史学界仍然流行，但国外早在五十年代便已有驳论。参看 Albert Feuerwerker："From Feudalism to Capitalism," *Journal of Asian Studies*, 18(1958年)。但1949年以后，毛泽东的这一说法已取得特殊的地位，它已不再是一个普通的史学假说了。

② 拙著《中国近世宗教伦理与商人精神》，117页。这三项名额虽时有增减，但变动的幅度不大，与人口增加不成比例。见《明史》（中华书局标点本）册六，1681页及1697页。

③《辛南志》第五册《百岁翁状》,引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》(合肥:黄山书社,1985年),251页。

④ 见 Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China*, 1368—1953, Harvard University Press, 1959, p.264.

⑤ 见《甫田集》,文渊阁四库全书影印本,卷二五,4—5页。

⑥《明史》标点本,册六,1686—1687页。

⑦ 韩邦奇《苑洛集》(四库本)卷一九《见闻考随录》二,4—5页。

⑧ 据《明史·选举志一》嘉靖十年(1531年)和万历张居正当国时期(1573—1582),朝廷两度下令"沙汰"或"核减"生员(第六册,1687页)。这也反映了士人数量快速成长的事实。人口成长是一长期过程,大约自十五世纪中叶以后便在生员名额的不断扩大中显示了出来。"增广生员",尤其是"附学生员"的倍增最可注意。徐树丕(卒于1683年)《识小录》(涵芬楼秘笈第一集,上海,商务印书馆,1924年)卷二《沙汰生员》条说明末生员"进者愈多,退者愈少。贩夫俗子,皆列章缝"(15页),足见其中商人子弟之多。

⑨ 此谚语见《今古奇闻》卷二,转引自薛宗正《明代徽商及其商业经营》,收在《江淮论坛》编辑部编《徽商研究论文集》(合肥,安徽人民出版社,1985年),76页。关于这三地商人的研究,论著甚多。最有代表性的是藤井宏《新安商人の研究》,连载于《东洋学报》第三十六卷第一至第四号(1953—1954),(中译本见《徽商研究论文集》,131—272页,有作者于1983年写的《中译本序言》);寺田隆信《山西商人の研究》(京都,东洋史研究会,1972年);傅衣凌《明代江苏洞庭商人》,收在他的《明清时代商人及商业资本》(北京,人民出版社,1956年)。

⑩ 见《松窗梦语》卷四(北京,中华书局标点本,1985年),80—87页。关于《商贾记》的研究,可看 Timothy Brook, "The Merchant Network in 16th Century China," *Journal of the Economic and Social Hsitory of the Orient*, Vol. XXIV, Part Ⅱ (1981), pp. 165—214.

⑪《型世言》共四十回，编者为陆人龙，初刊大概在1631—1632年。此书在中国久已失传，韩国汉城大学奎章阁图书馆藏有孤本。法国科学研究中心陈庆浩先生在1987年发现了此本，并于1992年由台北中央研究院文哲研究所影印问世，共三册。详见陈庆浩为该书所撰《导言》。关于小说中的晚明商人，可看黄仁宇《从〈三言〉看晚明商人》，香港中文大学《中国文化研究所学报》，第七卷第一期（1974年12月），133—153页。《型世言》中的商人故事，见第五、六、二十六诸回。按第六回写徽商逼娶唐贵梅事是真实故事，出自杨慎《孝烈妇唐贵梅传》，李诩《戒庵老人漫笔》卷四《唐孝烈妇》条曾节录杨文。又第五、七、十二诸回也都有明代本事，斑斑可考。

⑫《型世言》中册，1027页。按："衣"下一字泐漫不清，姑暂定为"冠"字，但与文义无妨。

⑬《苑洛集》卷七，5—6页。按：《明史》卷六九《选举一》说："府、州、县学诸生入国学者，乃可得官，不入者不能得也。入国学者，通谓之监生。举人曰举监，生员曰贡监，品官子弟曰荫监，捐赀曰例监。同一贡监也，有岁贡，有恩贡，有纳贡。"（第六册，1675—1676页）《型世言》所说的也许是指"捐赀曰例监"或"纳贡"。这种用钱买来的监生在当时是受轻视的。例如复社领袖张溥（1602—1641），因为同里的陆文声"输赀为监生"，便拒绝他入社的请求。见《明史》卷二八八《文苑五·张溥传》，册二四，7404页。

⑭《明史》卷二八七《文苑四·李维桢传》，册二四，7386页。按：传中"碑版之文，照耀四裔"一语是套用杜甫《八哀诗》咏李邕（北海）"碑版照四裔"的成句，并不是表示李维桢真的为四裔之人写过碑版之文。今《太泌山房集》中也没有为外国人写的文字。

⑮《太泌山房集》（万历刊本，日本内阁文库藏本，普林斯顿大学葛思德东方图书馆影印本），卷一〇六，25页。

⑯汪仲淹是汪道昆的同母弟，见《太泌山房集》卷一一四，《文学汪次

公行状》,9 页。汪道昆的岳父也称“蒋次公”,但是另外一个人,并非蒋克恕。蒋克恕比汪道昆年长五岁,不可能是后者的岳父,而且这两个“蒋次公”的年龄、寿数和子女情况都不同,不过他们大概是同族的人,如堂弟兄之类。所以蒋茂弘说汪司马(道昆)是他的“葭莩亲”。关于汪道昆的岳父蒋次公,可看《太函集》(万历辛卯,1591 年,刻本,金陵徐知督刊,普林斯顿大学葛思德东方图书馆藏本),卷一三《为外舅蒋次公寿序》,618 页及卷一九《寿逸篇》,18—20 页。

⑰ 见王世贞《清溪蒋公墓志铭》,《弇州续稿》(四库影印本)卷九十三,23—27 页。据《铭》文,出面请求的人还是汪仲淹(24 页)。《墓志铭》与李氏《墓表》互有详略,可以参看。

⑱ 《太泌山房集》卷一一四《文学汪长公行状》,17 页。

⑲ 王世贞《弇州四部稿》(四库影印本)卷七六,《江阴黄氏祠记》,17 页。

⑳ 叶盛《水东日记》卷一(北京,中华书局,1980 年),314 页。

㉑ 明初官俸以米为标准,但不久便改为折钞,而折钞则日贱。宣德八年(1433 年)户部奏:折钞由每石二十五贯减为十五贯,以致“卑官日用不赡”。至成化(1464—1487)时更在折钞之外加上折布,愈折愈少。故《明史·食货志六》说:“自古官俸之薄,未有若此者。”(册七,2003 页)参看姚莹《寸阴丛录》卷二《内外官俸禄》条。安徽古籍丛书本,合肥,黄山书社,1991 年,259—260 页。

㉒ 顾炎武论明代地方官入觐以刻书馈遗官长,自注曰:“昔时入觐之官,其馈遗一书一帕而已,谓之书帕。自万历以后改用白金。”见《原抄本日知录》(徐文珊点校,台北,明伦出版社,1970 年)卷二〇《监本二十一史》条,521 页。徐树丕记晚明外官入京馈遗书帕,不但由三、四两渐增至三、四十两,且改白银为黄金。见《识小录》卷四《禁书帕》条,8 页。但从《水东日记》此条看,“帕”似已是银子的代称,不必等到万历以后了。

㉓ 李诩《戒庵老人漫笔》,北京,中华书局,1982年,卷一,16页。

㉔ 桑思玄,名悦(1447—1530),都南濠,名穆(1459—1525),唐子畏(寅,1470—1524)和祝枝山(允明,1461—1527),不但时代相同,且互有交往。其中桑悦和唐寅的父亲则都是商人。唐寅事见下文。桑悦《鹤溪府君泣血志》记其父桑琳(1423—1497)云:"吾父既赘于周,始弃举子业。……好笔札,常主一巨肆。"(见《思玄集》卷七,1页,明活字本,藏普林斯顿大学葛思德图书馆)更是"弃儒就贾"的一个较早的例子。

㉕《唐伯虎轶事》卷二,1—2页,收入《唐伯虎全集》中(北京,中国书店,1985年)。

㉖《怀星堂集》(四库影印本)卷一七,9页。

㉗ 明中叶以后润笔观念的改变具有深刻的社会涵义,这一点已引起顾炎武的特别关注。顾氏仍持传统的儒家观点,反对文人为润笔而创作。因此他在《日知录》中特写《作文润笔》一条。此条所引资料虽以明代以前为主,但其批判的锋芒则完全针对当时的新风气而发。他也看到了《戒庵老人漫笔》中唐寅"利市"的记述,并借杜甫诗(《八哀·李邕》)中说李北海收碑版的润笔是"义取")而发议论曰:"昔扬子云犹不肯受贾人之钱,载之《法言》(英时按:此非引文,乃顾氏推本《法言》卷一《学行》篇末节之意的概括语),而杜乃谓之'义取',又不若唐寅之直以利为也。"又云:"《新唐书·韦贯之传》言:裴均子持万缣请撰先铭。答曰:吾宁饿死,岂能为是?今之卖文为活者,可以愧矣!"(见《原抄本日知录》卷二一,563页。)可证顾氏此条是借古讽今,也是对正在变迁中的价值观念的一种反响。但"卖文为活"在十七世纪已有不能逆转之势。王应奎《柳南续笔》卷三《卖文》条论钱谦益云:"东涧先生(钱谦益的别号)晚年贫甚,专以卖文为活。甲辰(1664年)夏卧病,自知不起,而丧葬事未有所出,颇以为身后虑。适鹾使顾某求文三篇……润笔千金。先生喜甚,急倩予外曾祖陈公金如代为之,然文成而先

生不善也，会余姚黄太冲（宗羲）来访，先生即以三文属之。太冲许诺，而请稍稽时日。先生不可，即导太冲入书室，反锁其门，自晨至二鼓，三文悉草就。"（北京，中华书局标点本，1983年，180页）顾炎武所谓"今之卖文为活者"不知是否也包括了对钱谦益的批评。但黄宗羲不但不反对"卖文"，而且还为钱谦益代笔。不用说，这种代笔工作也是有代价的。下及近代，章炳麟晚年也卖文为活，并有时请其弟子黄侃代笔。这是直接从明代传下来的风气。关于钱谦益靠润笔为生之事，详见陈寅恪《柳如是别传》（上海古籍出版社，1980年，下册，901—903、1204—1206页）。

㉘《遵岩集》（四库影印本），卷二三，15页。按：安胶阳即无锡安如石，字子介。安氏居无锡胶山之南，故有"胶阳"之号。安如石请王慎中所写的序文共两篇，即《曾南丰文粹序》及《唐荆川文集序》，均已收入《遵岩集》卷九（9—12、29—31页）。据四部丛刊本《荆川先生文集》王序，署年为嘉靖己丑（1549年）。《与安胶阳书》当即作于同年。

㉙参看《孟子·公孙丑下》关于受馈与否答弟子陈臻之问及《滕文公下》关于"受于人"的问题答弟子彭更之问。

㉚陆容（1436—1494）《菽园杂记》卷一云："前人诗文稿，不惬意者多不存，独于墓志表碣之类皆存之者，盖有意焉……士大夫得亲戚故旧墓文，必收藏之，而不使之废弃，亦厚德之一端也。"（北京，中华书局标点本，1985年，10—11页）由此可见当时私藏墓志之多及时人之重视墓志。但因无刻本，多已失传。

㉛《松窗梦语》卷七，141页。

㉜《答王遵岩》，见《荆川先生文集》（四部丛刊初编缩本）卷六，119页。此书当作于嘉靖二十八年或次年（1549—1550），参看注㉘。

㉝《见闻杂记》上册（上海古籍出版社，影印本，1986年），285页。按：此书有谢国桢跋，说李乐是"嘉靖戊辰进士"，不确。嘉靖无戊辰，嘉靖乃隆庆之误。李乐举进士在隆庆二年戊辰（1568年），见

原书卷三第九十五与九十七两条，上册，228—229页。谢駮从《明清笔记谈丛》（上海古籍出版社，1981年）中节录，原文亦同此误。（页11）

㉞ 详见我的《中国近世宗教伦理与商人精神》，114—115页。

㉟ 沈垚《费席山先生七十双寿序》，《落帆楼文集》（北京，文物出版社，1987年）卷二四，12页。

㊱ 《太泌山房集》卷八七《处士潘君墓志铭》，14页。

㊲ 叶权《贤博编》（北京，中华书局，1987年），20页。

㊳ 《太泌山房集》卷七〇，17页。

㊴ 《松窗梦语》卷一《宦游记》，6页。

㊵ 这一类例子甚多，明万历时宦官奏加浙江盐税，歙县生员汪文演上书御史叶永盛，得免岁征十五万两。见嘉靖《两浙盐法志》卷二五《汪文演传》。引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》（合肥，黄山书社，1985年），487页。清代著名的例子是咸丰时户部侍郎王茂荫论钞法，主张通商情。咸丰皇帝"斥其为商人指使"，见《清史稿》（北京，中华书局标点本，1977年）卷四二二《王茂荫传》，册四〇，12174—12175页。王茂荫的祖父是徽商，见《碑传集补》卷五九莫友芝《王节母赞》，1609—1610页（收在《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年，下册）。

㊶ 详见《中国近世宗教伦理与商人精神》及《现代儒学的回顾与展望》，《中国文化》第十一期（1995年7月）。

㊷ 详见我的《儒家"君子"的理想》，收入《中国思想传统的现代诠释》（台北，联经出版公司，1987年），145—165页。

㊸ 见《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，上册，53—57页。又按：阳明《朱子晚年定论》中收入朱子《符复仲》一书，其中有云："向所喻义利之间，诚有难择者；但意所疑，以为近利者，即便舍去可也。"（同上，131页）这也表示阳明同意朱、陆关于义利的意见。不过下面所介绍的新义利说也未尝不能从阳明的整体思想中推

衍出来。

㊹《苑洛集》卷七,6页。

㊺《空同集》(四库影印本)卷四六,4页。按:张四维(1526—1585)《条麓堂集》卷三《送展玉泉序》云:"夫士贾无异道,顾人之择术如何耳。贾、求利者也,苟弗以利、毁行,则如展氏世其业,人益多之。仕,利人者也,而于此兴贩心焉,市道又岂远哉!"转引自小野和子《明季党社考》(京都,同朋舍,1996年),78页。张四维之说与王现如出一口,不知曾受李梦阳《墓志铭》影响否?张氏出身山西盐商之家,决非偶然。

㊻关于李梦阳《墓志铭》所引的话代表王现的思想,我在《商人精神》一书中已另有考证,见108—109页。有关王现的家族系谱之研究,可看小野和子,前引书,79—82页。韩邦奇在《西河赵子墓表》中自称"尚书",这是指他任南京兵部尚书,事在嘉靖二十六年(1547)。所以我疑心他已读过李梦阳的《墓志铭》。参看L. Carrington Goodrich and Chao-ying Fang, eds,. *Dictionary of Ming Biography*, 1368—1644,(New York:Columbia University Press, 1976) Vol. 1, p. 490.

㊼《泾皋藏稿》(四库影印本)卷十七《明故处士景南倪公墓志铭》,11页。

㊽参看同书卷二一《先赠公南野府君行状》,1—9页;《乡饮介大兄泾田先生行状》,14—23页;《季寿仲兄泾白先生六十序》,23—26页。

㊾见李华编《明清以来北京工商会馆碑刻选编》,北京,文物出版社,1980年,《创黄皮胡同仙城会馆记》,16页。

㊿参看郭沫若《〈侈靡篇〉的研究》,收在《文史论集》,北京,人民出版社,1961年,127—167页。

51 收入沈节甫(1533—1601)所编《国朝纪录汇编》(万历刊本)卷二〇四,及二一四。《汇编》有台北艺文印书馆《百部丛书集成》影印

本。

㊷ 傅文收入《明代江南市民经济试探》(上海人民出版社,1957年),引文在107—108页;杨文原篇是"Economic Justification for Spending - An Uncommon Idea in Tradtional China,"最初发表在《哈佛亚洲学报》第二〇卷(1957年),后来收入他的 *Studies in Chinese Institutional History* (Cambridge, mA: Harvard University Press,1961),英译全文见72—74页。

㊸ 可看 Christopher J. Berry: The Idea of Luxury, *A Conceptual and Historical Investigation* (New York: Cambridge University Press,1994),特别是 Part Ⅲ,"The Transition to Modernity"."Sea change"一词见该书98页。

㊹ 除上举 Berry 一书外,并可参看 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975),特别是第三部第十三、十四的两章;John Sekora: *Luxury; The Concept in Western Thought, Eden to Smollett*, (Johns Hopkins University Press,1977);Joyce Appleby:"Consumption in Early Modern Social Thought," in John Brewer and Roy Porter, eds: *Consumption and the World of Goods* (London and New York: Poutledge, 1994),pp.162—173.

㊺ 见陆深《敕封文林郎翰林院编修先考竹坡府君行实》,《俨山集》(四库影印本)卷八一,1—6页;《筠松府君碑》,同上,7—10页。

㊻ 《陶庐杂录》,北京,中华书局,1959年,161页。

㊼ 见《四库全书总目提要》,上海,商务印书馆,万有文库本,1933年,卷一二四,子部三四,杂家类存目一,册二四,57—58页。

㊽ 法式善又转引《推篷寤语》中论"富民国之元气"一条,反对政府对富民一再征发,不加护惜。这也是明代的流行观念,与崇奢论在思想上一脉相通。同上,161—162页。

㊾ 《消夏闲记摘抄》序写于乾隆五十年(1785年)。引文见《涵芬楼秘

跋》第二集,上卷,27 页。同卷《荒政权宜》条也指摘明万历时及乾隆三十二年苏州地方官因荒年禁游船与戏馆,以致造成许多人失业(同上,44 页)。可见作者的见解是一贯的。

⑥⓪ 张世浣《重修扬州府志》(嘉庆十五年,1810 年),卷三《巡幸志三》2 页。刘翠溶《中国人的财富观念》引《乾隆吴县志》也有类似的说法,更可以证明奢的社会功用在清代的流行。见汉学研究中心编《中国人的价值观国际研讨会论文集》(1992 年 6 月),712 页。

⑥① 《西河文集》(国学基本丛书本)《诗话六》,册一四,2204 页。按:陈洪谟《继世纪闻》(北京,中华书局,1985 年),卷一亦言武宗"开张市肆,货卖物件",69 页。陈洪谟(1474—1555)是当时人,所言必可信。

⑥② 关于武宗派宦官主持之皇店以及宗室、外戚的王店、私店等对商人阶层的榨取和扰害,可参看郑克晟《明代政争探源》(天津古籍出版社,1988 年)第十三章《明代的官店、权贵私店和皇店》,267—283 页。

⑥③ 见李晋德《客商一览醒迷》,山西人民出版社,杨正泰校注本,1992 年,39、326 页。按:此书在中国早已失传,最近才由杨正泰先生从日本山口大学图书馆找到与黄汴《天下水陆路程》崇祯八年合刻本,现已与憺漪子《天下路程图引》合印出版。此三条中,第一条("是官当敬")与第三条("少入公门")亦见程春宇《士商类要》(天启六年新安文林阁唐锦池梓行)卷二《买卖机关》,59、60 页。第一条又见憺漪子《士商要览》卷三《买卖机关》(见寺田隆信《山西商人の研究》,320—321 页所引)。按:憺漪子是明末清初的汪淇,又自署汪象旭,钱塘人。他同时也信奉全真教。见柳存仁《全真教和小说西游记》,收在《和风堂文集》,上海古籍出版社,1991 年,下册,1325—1326 页。

⑥④ 见《上海碑刻资料选集》,上海人民出版社,1980 年,458 页。

⑥⑤ 见《明清苏州工商业碑刻集》,江苏人民出版社,1981 年,383—384

页。关于此事的记载很多,可看陈学文《葛成抗税史料辑注》,收在《明清社会经济史研究》,台北,稻禾出版社,1991 年,217—247 页。

㊶《明神宗实录》卷三六一万历二十九年七月丁未条提到太监孙隆和应天巡抚曹时聘的两个上疏,但可惜孙隆的疏文太简,不能与曹疏对证。曹疏中屡言"罢市"和"机户罢织",都是指纺织商人。但涉及"民变"过程,疏文则把责任全推在"织工"头上,强调他们都是"自食其力之良民"。这显然是在保护商人,因为孙隆也有报告,不能预测皇帝最后如何决定。"数千织工"自然无法一一追究责任了。葛成既已挺身而出,整个事件便更容易处理了。见《明实录》,台北,中央研究院历史语研究所影印本,1966 年,册一一二,6741—6743 页。

为了使读者进一步了解这一次"民变"的背景,让我征引《明史·食货志五》的一段综述如下:"榷税之使,自〔万历〕二十六年(1598 年)……始。其后高寀于京口,暨禄于仪真,刘成于浙,李凤于广州,陈奉于荆州,马堂于临清,陈增于东昌,孙隆于苏、杭,鲁坤于河南,孙朝于山西,丘乘云于四川,梁永于陕西,李道于湖口,王忠于密云,张晔于卢沟桥,沈永寿于广西,或征市舶,或征店税,或专领税务,或兼领开采,奸民纳贿于中官,辄给指挥千户劄,用为爪牙。水陆行数十里,即树旗建厂。视商贾懦者肆为攘夺,没其全赀。负戴行李,亦被搜索。又立土商名目,穷乡僻坞。米盐鸡豕,皆令输税。所至数激民变,帝率庇不问。诸所进税,或称遗税,或称节省银,或称罚赎,或称额外赢余。又假买办、孝顺之名,金珠宝玩、貂皮、名马,杂然奉进,帝以为能。甚至税监刘成因灾荒请暂宽商税,中旨仍征课四万,其嗜利如此。"(《明史》册七,1978—1979 页)葛成一案的主角孙隆便是在这种情形下派到苏州为织造太监兼管税务的。其他各宦官摧残商民也有更甚于孙隆的。见《明史·宦官二》(册二六,7806—7813 页)。《明史》强调神

宗"嗜利",一点也没有冤枉他。所以我们决不能把皇权的滥用全推在宦官的身上。万历四十三年(1615年)正月户科给事中官应震上言:"二十年来采山榷酤,商困于市,旅愁于途。"(《明神宗实录》卷五二八,《明实录》册一一九,9927页)"二十年"举其成数,正指榷税使制度开始以后商人的惨况。"商困于市,旅愁于途"八个字道尽了专制皇权对商人阶层的践踏。

⑰ 关于士人支援商人之例,万历六年(1578年)安徽婺源县生员汪时等十五人为了支持程任卿反对加派丝绢,"聚党胁迫官吏,逼求申豁,几于作乱"。最后首事者虽受严惩,但皇帝还是答应了当地人民的要求。婺源是徽商的根据地之一,生员中或有出身商人家庭者。见《明神宗实录》卷七七,《明实录》册一〇〇,1654—1655页。关于商人支援士大夫之例,最著名的是天启六年(1626年)苏州数万人聚集,保护家居的吏部郎周顺昌,不让太监魏忠贤的校尉逮捕他。抗议群众打死了校尉一人,伤数人。倡乱的五大领袖中,便有四个是"市人"。见《明史》卷二四五《周顺昌传》,册二一,6353—6355页。此事轰动一时,记载甚多,不能备举。据最新的研究,五人之中至少有两个确定是商人,见岸本绪美《"五人"像の成立》,收在小野和子主编《明末清初の社会と文化》,京都大学人文科学研究所,1996年,503—534页。

⑱ 根据商业书如《客商一览醒迷》等分析商人的儒家伦理,可看夏维中《从商业书看明清商人伦理及其评价》一文,《文史研究》(山西文史研究馆),1994年第一、二期,56—60页。

⑲ 见《王心斋全集》,收在冈田武彦与荒木见悟主编的《和刻影印近世汉籍丛刊本》),台北,中文出版社、广文书局印行(无影印年代),卷二《语录》,49页。

⑳ 同上卷五《尺牍》,129—130页。

㉑ 关于《颜钧集》的版本及其发现的经过,见黄宣民《颜钧及其"大成仁道"》,《中国哲学》第十六辑(1993年9月),373—377页;《颜山

农遗集》选刊,黄宣民《引言》,同上,603—604页。全书现以《颜钧集》的名称出版,黄宣民点校,北京,中国社会科学出版社,1996年。

⑫ 钱穆《宋明理学概述》,台北,学生书局,1977年,327页。

⑬ 见《王心斋全集》附录《弟子录》,166—171页。

⑭ 见《颜钧集》,44—47页。

⑮ 同上,44页。

⑯ 曾守约《心迹辨》,见《颜钧集》卷九附录一,79页。

⑰ 《自传》,见卷三,25—26页。

⑱ 关于"祈祷"("prayer")的讨论见 William James: *The Varieties of Religious Experience*, (New York: The Modern Library, 1929) pp. 453—464。引文见 p.463。

⑲ 程学颜《衍述大学中庸之义》,见《颜钧集》卷九,76页。从现存《颜钧集》看,程学颜是罗汝芳以外,颜山农所最为器重的弟子。他的早卒是颜山农最痛惜的一件大事。详见卷二《门人程学颜生母贞节得奏受旌序》(10—11页)、卷三《明尧舜孔孟之道并系以跋》(19—20页)及《程身道传》(22—23页)三文。程学颜几乎是他的"颜回"了。我疑心程学颜之"颜"即指"颜钧"。此三文全用宗教性的语言,尤可玩味。在颜山农的晚年,何心隐似乎并不占重要的地位。《集》中虽提及"梁汝元"之名(见23页及27页),但无一字评语。这是一个值得作进一步研究的问题。按:邹元标(1551—1624)《近溪罗先生墓碑》云:"夫颜(山农)横离口语,学非有加于先生,而终身事之不衰。"(《愿学集》,四库影印本,卷六上,51页)可见同时学人对颜山农学术评价之一斑。邹元标《墓碑》对颜山农有一段很露骨的描写,盖讥其喜怒无常,不近人情,可参看。邹氏与罗汝芳生前颇有过从,并有论学书相往复(卷二,7页),此碑又应汝芳之孙所请而撰写,自属可信。

⑳ 见《颜钧集》卷四,36页。

⑧① 卷三,25页。他在《新城会罢过金溪宿疏山游记》中曾说:"象山先生生于宋,以肇大道而显山灵。"(7页)这当然是因为"陆王"的谱系而爱屋及乌。"程、朱"一系,在他的心中似乎根本不存在。

⑧② 同上,641—642页。

⑧③ 同上卷四,35页。参看黄宣民《颜钧年谱》,同上,附录二,151页。

⑧④ 黄宣民先生分析颜山农的《道坛志规》也看出他"要把道坛变成颇具宗教色彩的社团",而颜氏本人"似乎不像是儒者而像一个教主"(见前引文,371—372页)。这些看法我完全同意。颜山农的笔下常常在不知不觉中便滑入宗教的语言。他在《自传》中说自己早年"孝行感天,得见钥笔传道祖阳明阐揭良知、引掖人心四语。"(《颜钧集》卷三,23页)又在《履历》一文中说:"道祖阳明大倡良知之学。"(卷四,33页。)称王阳明为"道祖"即是用当时的宗教语言,如罗教的创始人罗清(1442—1527)在颜山农的时代便普遍地被称为"罗祖"。见喻松青《罗教初探》,《中国哲学》第二辑(1980年3月),225—240页。酒井忠夫《中国善书の研究》(东京,弘文堂,1960年)列举了十八个明末宗教结社,十二个教的创教者都称"祖",见456页。当然,"祖"的最初来源是禅宗的"祖师"。但颜山农的用法大概受了流行的民间宗教的暗示。

⑧⑤ 见贺贻孙《颜山农先生传》所引,《颜钧集》卷九附录一,83页。按:贺贻孙是明遗老,又是江西永新人,与颜山农同乡,时代也很近,引语必有根据。贺贻孙的生平略见《清史稿》卷四八四《文苑一》,北京,中华书局标点本,1977年,册四四,13334—13335页。又据徐树丕《识小录》卷二《讲学》条:"灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅间(1553—1554),盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之,辄得美官。"(24页)。颜山农讲学灵济宫,在嘉靖三十五年丙辰(1556年),正当盛时,宜其引此事为得意也。徐阶任辅相始三十一年壬子(1552年),终四十一年壬戌(1562年),次年升任首揆。颜氏自述,年代吻合无间。

⑯ 见高攀龙《同善会序》,《高子遗书》(四库影印本)卷九上,43—44页。又《同善会讲语》三条,见同书卷一二,33—38页。参看 Joanna Handlin, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ching," *Journal of Asian Studies*, 46:2(May, 1987),pp.309—337.

⑰ 关于林兆恩化儒学为宗教的经过,可看 Judith A. Berling: *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York: Columbia University Press, 1980, pp.62—89 和林国平《林兆恩与三一教》,福建人民出版社,1992年,4—16、30—36、102—118页。关于何心隐在林兆恩寓中居留时间,林国平先生书中(33页)据林兆恩弟子卢文辉《林子本行实录》定于嘉靖三十八年(1559),这是记载的错误。据何心隐《上祁门姚大尹书》:"及辛酉(嘉靖四十年,1561年)自此而南…访于林,其林名号不暇上于书也……讲学于林宅五十四日,即知林之所学非元(按:何心隐本名梁汝元)所学也。"(见《何心隐集》,北京,中华书局,容肇祖整理本,1960年,卷四,77页。这是当事人的证词,自属可信。

⑱ 见《颜钧集》卷二,《论三教》、《选刊》,15—16页。

⑲ 见 Max Weber: *Economy and Society*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1978, vol. 1, pp.444—6;425—7.

⑳ 程云庄是否与林兆恩有关涉,尚待进一步研究。但此点与本文主旨无关,可不置论。参看酒井忠夫,前引书,282—285页。

㉑ 从狭义的社会学观点说,十六世纪以后宗教活跃与"弃儒入贾"的背景也未尝没有共同之处。如林兆恩便因屡试不售,才走上创教的道路。莲池大师袾宏(1535—1615)早年也攻举业,后来决定三十不中乡试、四十不中会试,则出家为僧。参看 Chün - fang Yü: *The Renewal of Buddhism in China: Chu - hung and the Late Ming Synthesis*,(New York, Columbia University Press, 1981),pp.11—12.就是

颜山农本人，早年也"习时艺"，但终因"穷年不通一窍"而不得不放弃举业。见《自传》，《颜钧集》卷三，23 页。所以他后来认为求"道"只要"甘心有为，至死不变"便可"自致"，"岂若近代之习文业以求名如登天之难哉！"（同上卷六《耕樵问答》，55 页）可见在他的心目中科举中试是多么渺不可及。这句话正好可以和"士而成功也十之一"之语互相印证。但颜山农并不因此而劝人去"就贾"，却是劝人去"入教"。我们可以说，十六世纪以下"弃儒入教"和"弃儒就贾"是一种平行现象。我们试看晚明出现那样大量的"宝卷"，便可推知"弃儒入教"者的人数必定很大。"宝卷"的作者今已无法考证，但其中包括不少"不第秀才"大概是可以断言的。这个社会学的观察虽有助于我们对宗教运动的外缘的了解，但整个宗教现象则不能用这种简单的方法加以处理。

三、中国现代价值观念的变迁

自十九世纪中叶以来，中国进入了一个全面变动的历史阶段，传统的价值系统受到了最严厉的挑战。这一百多年中，我们一方面看到传统价值观念的解体，另一方面也看到种种现代观念的出现，但是价值系统所涉及的不仅是观念世界，更重要的是日常人生。我们观察一个社会的价值系统尤其应当着眼于该社会成员的实际行为；这主要是社会学、人类学的研究对象。不但如此，价值系统的社会实践又往往因阶层、族类、性别等而异。例如今天在西方学术界十分流行的所谓“精英文化”与“民间文化”之别便和价值系统的问题密切相关，同一价值观念在这两种不同的文化层面中并不必然发生相同的作用。由此可知，如果我们要认真讨论中国的价值系统在这一个半世纪中的变迁，似乎只有在社会科学家和史学家进行了大量的经验研究以后才能着手。但这个先决条件在今天还远未具备。1949 年以后，社会学、人类学、民俗学的研究在中国大陆几乎完全停顿了。少数调查报告也是在最近十年中才开始的，还不能为我们提供充分的资料。

由于受到资料的严重限制，我们现在还不能对现代中

国价值系统的流变提出比较准确的论断。本文基本上是从思想层面进行观察;这是出于三重考虑:第一,对于传统价值系统的全面攻击是从知识界、思想界开始的。第二,中国知识分子虽居于所谓"四民之首",属于精英文化的层次,然而由于中国并没有森严的阶级制度,许多知识分子都是从民间来的,因此他们对于传统价值系统的批判在一定的程度上也反映了整个社会的动向。第三,从以往的历史看,中国知识分子虽不能说是文化价值的创造者,但他们在阐明(articulate)、维护和传播文化价值方面,则往往起着重大的作用。现代的价值观念和行为的变迁,追根溯源,也是从知识阶层逐渐向全社会渗透的。但是这篇文字只能就个人所知及解析略陈大概,其中一些局部的观察和整体的结论都有待于将来经验研究的验证。

中国传统的价值系统是以儒家为中心而形成的,汉代以后有佛教和道教的崛起,许多民间的价值观念往往依托在佛和道的旗帜之下。但是整体地看,儒家的中心地位始终是很稳固的。因此传统价值系统的动摇也始于现代知识分子对儒家失去了信心。

儒家的理论从个人的修身逐步扩大到齐家、治国、平天下,可以说是无所不包的整体。近代中国对儒教的批判最初虽是从治国、平天下(所谓"外王")方面入手,但很快便发展到齐家的层面,最后连修身也不能幸免。于是儒家的价值系统整个都动摇了。

我们通常认为儒家的权威要到清末民初才受到正面的挑战。就影响的广度和深度而言,这个看法是有根据的,然而就起源而言,我们却不能不把中国的反儒教的运动上推

至十九世纪中叶。洪秀全等人信奉上帝会而到处焚毁孔庙及其他寺庙，并禁士人“读孔子之经”，这可以代表中下层社会的边缘分子对于儒教以至整个文化传统的一种激烈的反抗。因此曾国藩的《讨贼檄》才特别以“名教之大变”为召号。这一规模浩大的民变已透露出传统价值系统的深刻危机，它决不仅仅是一次政治、种族或经济的抗争。更值得指出的是：太平天国的基督教义虽极尽歪曲之能事，但毕竟代表了中国人第一次利用西方的观念对自己的文化传统施以猛烈的攻击，这一象征的意义是十分重大的。

西方势力的入侵不仅在中国中下层边缘分子的心灵中造成巨大的激荡，而且也立即使士大夫对儒家发生深刻的怀疑。太平天国时代的汪士铎(1802—1889)便是一个较早而具有代表性的例子。汪士铎亲历太平天国之乱，隐身江宁差不多一年，但后来曾入胡林翼和曾国藩的幕府，颇多策划，极受胡、曾的推重。所以胡林翼说他“博大精深，胸有千秋，目营八极”，又说他是“旷代醇儒，孤介不可逼视”。曾国藩也称道他“学问淹雅，人品高洁”(均见邓之诚“汪梅翁乙丙日记序”所引胡、曾书札)。然而这位“醇儒”却对儒家有很激烈的评论，他在《乙丙日记》中说：

> 由今思之，王(弼)何(晏)罪浮桀、纣一倍；释老罪浮十倍；周、程、朱、张罪浮百倍。弥近理弥无用，徒美谈以惑世诬民。不似桀、纣，乱只其身数十年也。周、孔贤于尧、舜一倍；申、韩贤于十倍；韩、白贤于百倍。黄、尧、舜以德不如周、孔之立言。然失于仁柔，故申、韩以惩小奸，韩、白以定大乱，又以立功胜也。①

他对孔子还保持着敬意，对孟子已多微词，对宋代道学

则深恶痛绝。所以他说：

> 道学家其源出于孟子，以争胜为心，以痛诋异己为衣钵，以心性理气诚敬为支派，以无可考验之慎独存养为藏身之固，以内圣外王之大言相煽惑，以妄自尊大为仪注，以束书不观为传授，以文章事功为粗迹，以位育参赞，笃恭无言、无声色遂致太平之虚谈互相欺诈为学问。②

自清初颜元以来，二百年间从来没出现过这样激昂的反道学的言论。但汪士铎排斥道学并不是出于无知。事实上，他出身于理学的家庭。据他的《自述》："士铎家极贫，然性好读书。先君子好理学，除程、朱经注之外禁勿观。日以无人不自得为训。"③我们可以断定，他中年以后思想的偏激是经历了世变的结果。西方势力的凌逼和太平天国的动乱使他认识到富国强兵已成当务之急，因此他才特别提倡法家与兵家。他很明白地指出：

> 儒者得志者少，而不得志多，故宗孔子者多宗其言仁言礼，而略其经世之说。又以军旅未之学而讳言兵，由是儒遂为无用之学……此皆孔子不得位，无所设施故尔。道德之不行于三代之季，犹富强之必当行于今。故败孔子之道者，宋儒也；辅孔子之道者，申、韩、孙、吴也。④

这一段话中最可注意的是他责难后代儒者——特别是"宋儒"——完全抛弃了孔子思想中注重"经世"的一面。依照汪氏的推理，只有"经世"才能致富强，因此法家和兵家反而能够"辅孔子之道"。这里透露了当时思想界的一个重要动向，十九世纪上半叶，政治、社会的危机已深，学者开始回

想儒家的经世传统，魏源强调："自古……无不富强之王道。"他一方面讽刺宋儒说："心性迂谈可治天下乎？"⑤另一方面则正面提出"兼黄、老、申、韩之所长而去其所短，斯治国之庖丁乎！"⑥这些都是汪士铎在《乙丙日记》中所发挥的议论，不过语气更为偏颇而已。汪氏咸丰二年（1852年）曾在扬州从魏源游，深受影响，所以后来在《感知己赞》中论及魏源时，特别说："魏侯经世，为世营平。"⑦《感知己赞》中又有包世臣，汪氏也推重其"经世"之学。这是他参与了经世学运动的明证。

十九世纪中叶以后，宋学和汉学都受到批评，经世致用的思潮逐渐成为主流，不但魏源、包世臣等学人倡导不遗余力，政治界的领袖如曾国藩、胡林翼等也为之推波助澜。"经世"虽然一方面出于儒家的内在要求，但另一方面也暴露了儒家在"治国、平天下"层面的限制。王安石为经世而变法，便不期而然对商鞅有所同情，故说："今人未可非商鞅，商鞅能令政必行。"⑧这和魏源、汪士铎想以法家辅佐"孔子之道"在思路上是一致的。晚明也有过经世思潮的酝酿，因明亡而未及形成变法运动；其理论上的结晶则是黄宗羲的《明夷待访录》。《明夷待访录》显然突破了传统儒家的藩篱，所以清末变法领袖如谭嗣同、梁启超等都特别推重它的价值。

晚清的经世运动和过去有一大不相同之点，即通过变法改制而逐步脱离了中国的传统，从此再也没有回到儒家"治国、平天下"的旧格局。从这一点看，汪士铎在经世思想初兴之际便对儒家展开激烈的批评，是富有象征意义的。汪士铎的批评虽以"治国、平天下"为限，但后来的发展说

明;这个缺口打开之后,中国知识分子对儒家价值系统的整体信仰便开始动摇了。

戊戌变法前后,儒家的价值系统第一次受到比较全面的挑战。康有为的改制虽假孔子之名,其实是以西方的政治为蓝图。换句话说,他是想以偷梁换柱的方式,使西方的价值取代儒家。这就是当时人所说的"用夷变夏";他还没有直接攻击儒家。最先向儒家价值系统公开发难的是谭嗣同;他在著名的《仁学》中对传统的"名教纲常"提出了最尖锐的现代批判。他告诉我们:

> 仁之乱也,则于其名……名本无实体,故易乱。名乱焉,而仁从之,是非名罪也,主张名者之罪也。俗学陋行,动言名教,敬若天命而不敢逾,畏若国宪而不敢议。嗟呼!以名为教,则其教已为实之宾,而决非实也。又况名者,由人创造,上以制其下,而不能不奉之,则数千年来,三纲五伦之惨祸烈毒,由是酷焉矣。君以名桎臣,官以名轭民,父以名压子,夫以名困妻,兄弟朋友各挟一名以相抗拒,而仁尚有少存焉者,得乎?⑨

对儒家"名教"或"礼教"的反抗早在魏晋时代便已发生过,不是始于谭嗣同,但那是新道家持"自然"的观念向周、孔"名教"挑战,仍属于中国文化传统内部批判的范畴。谭嗣同则以西方的政教风俗为根据(其中尤以基督教的灵魂观为理论上的枢纽),以否定中国传统的伦常秩序。这是一种相当透彻的现代文化批判,也是中国现代激进主义的滥觞,其含义与魏晋的"自然"与"名教"之争是不可同日而语的。他对"三纲"所造成的残酷社会状况提出了极其沉痛而亲切的控诉。他说:

> 君臣之祸亟，而父子、夫妇之伦遂各以名势相制为当然矣。此皆三纲之名之为害也……君臣之名，或尚以人合而破之。至于父子之名，则真以为天之所合，卷舌而不敢议。不知天合者，泥于体魄之言也，不见灵魂者也。子为天之子，父亦为天之子，父非人所得而袭取也，平等也。且天又以元统之，人亦非天所得而凌压也，平等也……夫彼之言天合者，于父子固有体魄之可据矣，若夫姑之于妇，显为体魄之说所不得行，抑何相待之暴也……村女里妇，见戕于姑恶，何可胜道？父母兄弟，茹终身之痛，无术以援之……又况后母之于前子，庶妾之于嫡子，主人之于奴婢，其于体魄皆无关，而黑暗或有过此者乎！三纲之慑人，足以破其胆，而杀其灵魂，有如此矣。《记》曰："婚姻之礼废，夫妇之道苦。"……实亦三纲之说苦之也。夫既自命为纲，则所以遇其妇者，将不以人类齿。……自秦重暴法，于会稽刻石，宋儒炀之，妄为"饿死事小，失节事大"之瞽说，直于室家施申、韩，闺闼为岸狱。是何不幸而为妇人，乃为人申、韩之，岸狱之！此在常人，或犹有所忌而不能肆；彼君主者，独兼三纲而据其上，父子夫妇之间，视为锥刀地耳。书史所记，更仆难终……独夫民贼，固甚乐三纲之名，一切刑律制度皆依此为率，取便己故也。⑩

这篇控诉书真是有血有泪，不但无数的历史记载都支持其中的论断，而且他个人的痛苦经验更提供了活生生的见证。他说"村女里妇，见戕于姑恶"，也许他记起了明代归有光有关张贞女受虐而死的几篇文字，那是清代最流行的作品。至于说到"庶妾之于嫡子"，那更显然是现身说法了。

据梁启超的《谭嗣同传》,他"幼丧母。为父妾所虐,备极孤孽苦"(见同书《附录》,543 页)。他的父亲则是一位"拘谨"的"礼法之士"(《翁文恭公日记》光绪二十三年丁酉,三月廿七日条,引在同书《附录》,550 页),谭嗣同因此便成了名教纲常下的牺牲品。他在《仁学》的自叙中也特别提到这一段重要的经历。他说:

> 吾自少至壮,遍遭纲伦之厄,涵泳其苦,殆非生人所能任受,濒死累矣,而卒不死。由是益轻其生命,以为块然躯壳,除利人之外,复何足惜。⑪

可见谭嗣同"冲决伦常之网罗"的最早契机起于个人生命上的实感。而且这里也早埋下了他后来选择殉难的种子。但是他超越了个人的痛苦,把这个深刻的感受扩大,提升到宗教的境界——即他所说的"仁"。所以他终于把一己的"纲伦之厄"认同于整个中国的危亡,而走上了"杀身成仁"的道路。(关于谭嗣同的宗教思想,可参看张灏《烈士精神与批判意识》,台北,联经,1988 年。)

但是我们也必须指出,《仁学》虽已全面攻击儒家的名教纲常,其重点则是君臣一纲,这是因为作者深信"彼君主者,独兼三纲而据其上"的缘故。还有一点也应该指出,谭氏在"孔子改制"的观念笼罩之下,把儒家"伦常之网罗"归罪于荀子,甚至提出"二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。"的论断;至于孔子的原始教义,他则说成是"黜古学,改今制,废君统,倡民主,变不平等为平等。"⑫这些看法是否符合历史事实是另一问题,但正因如此,他才没有全面否定中国文化的传统。这又是他和"五四"时代的文化批判者有所区别之所在。无论如何,谭嗣同的纲常批判确是中国近代史上

一次破天荒之举，其意义的重大是无可否认的。他个人的遭遇使我们不能不相信他的纲常批判是发自内心的，更是值得我们同情的。流行了两千年的所谓“万古纲常”似乎已面临解体的阶段了。但是两千年来，呻吟在“纲伦之厄”下的中国人不计其数，为什么要等到谭嗣同出来才正式提出抗议呢？这当然是因为谭嗣同已有西方的宗教和伦理作为参照系统。西方的价值系统为他提供了一个外在的立足点，使他能看清三纲五伦的压制性。他说：

> 五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎，顾择交何如耳。所以者何？一曰平等；二曰自由；三曰节宣惟意。总括其义，曰不失自主之权而已矣。⑬

这个说法明明是从西方模式中脱胎而来的。所以他又说：

> 其在耶教，明标其旨曰：“视敌如友。”故民主者，天国之义也，君臣朋友也；父子异宫异财，父子朋友也；夫妇择偶判妻，皆由两情自愿，而成婚于教堂，夫妇朋友也；至于兄弟，更无论矣。⑭

这正是谭氏持说的主要根据的所在。虽然他也企图把原始孔教和佛教都解释为“朋友一伦论”，以证成他的新三教合一说，但牵强附会是一望可知的。

《仁学》在清末的思想界发生了很大的影响，但这个影响并不在一般的伦理观念上，而是在政治思想方面。换句话说，《仁学》动摇了人们对于君臣一纲的信念，但似乎还没有冲击到整个纲常的系统。十几年后，中国之所以能够那样轻而易举地废除了帝制，在思想上不能说不是得力于《仁

学》的传播。胡适晚年论及帝制在中国的消失说：

> 我们必须记住，中国是欧洲以外第一个废除世袭君主制度的民族。这个制度在中国至少存在了五千多年。仅就"皇帝也非得走开不可"这件事来说，它在大多数中国人心理上便必然产生了巨大的影响。⑮

胡氏所谓心理上的巨大影响，具体地说便是三纲的一角已随君主制的废除而崩塌了，其他两个角的崩塌也只是时间的问题。但在辛亥革命以前，谭氏《仁学》对于其他两纲的冲击还没有激起强烈的回响。要说明这一点，我们必须略察当时人对《仁学》的评论。

1904 年王国维发表了《论近年之学术界》一文，恰好为我们提供了有用的资料。王氏在此文中对康有为和谭嗣同的著作是这样评介的：

> 其有蒙西洋学说之影响而改造古代之学说，于吾国思想界占一时之势力者，则有南海□□□（按：即康有为）之《孔子改制考》、《春秋董氏学》，浏阳□□□（按：谭嗣同）之《仁学》。□（康）氏以元统天之说大有泛神论之臭味，其崇拜孔子也，颇模仿基督教。其以预言者自居，又居然抱穆罕默德之野心者也。其震人耳目之处在脱数千年思想之束缚，而易之以西洋已失势之迷信。此其学问上之事业不得不与其政治上之企图同归于失败者也。然□（康）氏之于学术非有固有之兴味，不过以之为政治上之手段，荀子所谓今之学者以为禽犊者也。□（谭）氏之说则出于上海教会中所译之《治心免病法》；其形而上学之以太说，半唯物论半神秘论也。人之读此书者，其兴味不在此等幼稚之形

> 而上学，而在其政治上之意见。□(谭)氏此书之目的亦在此而不在彼，固与南海□(康)氏同也。[16]

王国维的论断不但平允，而且深刻，洞见康、谭两家之学的隐微。谭嗣同深受《治心免病法》的启发，《仁学》本文中未见提及，今可从他《上欧阳中鹄》第十书中知其详。[17]但王氏当时便能一语道破，足见他对思想界动态了若指掌(关于《治心免病法》一书原本及中译经过，可看张灏前引书，65—66页)。王氏对两家的批评完全是从学术的观点出发，在政治上，他是同情戊戌变法的。[18]以他的敏感，也仅仅提到康、谭的影响"在脱数千年思想之束缚"以及"政治上之意见"；他并没有理会《仁学》中"冲决伦常之网罗"的激烈观点。所以王氏此文最能证明《仁学》的作用当时仍限于政治层面。

谭嗣同论人伦关系，首以自由与平等为两大原则，而总括其义曰：不失自主之权。这个提法自然是从个体本位出发的；其中"不失自主之权"一语确实抓住了"现代人"的本质。但《仁学》一书毕竟破多于立，对于怎样才算是一个"不失自主之权"的现代人则未加深论。这一正面的建设工作直到戊戌变法以后才由梁启超承担了起来。1902年梁启超在日本创办了《新民丛报》；这一年之中，他发表了十几篇文字，从各种不同的角度发挥"新民"的理念，合成《新民说》一部专集。《新民说》的宗旨是要用西方现代的新伦理来补充和刷新中国的旧伦理，以造成独立、自由、自尊的新人格。用最简单的话说，"新民"是以西方的"公民"为范本而发展出来的新概念。和谭嗣同不同，他不再与三纲五伦相纠缠，而直截了当，以宣扬新伦理为己任。所以他首先强调"新

民”必具“公德”的观念，并指出中国传统伦理是“私德居其九，而公德不及其一”。他说：

> 今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较：旧伦理之分类，曰君臣、曰父子、曰兄弟、曰夫妇、曰朋友。新伦理之分类，曰家族伦理、曰社会伦理、曰国家伦理。旧伦理所重者，则一私人对于一私人之事也；新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。

他在小注中又补充说：

> 若中国之五伦，则惟于家族伦理稍为完整，至社会、国家伦理，不备滋多。此缺憾之必当补者也，皆由重私德轻公德所生之结果也。[19]

梁氏的“新民”也是以个人为本位的，这在他“论权利思想”一节中有明白的表示。他说：

> 一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。[20]

限于篇幅，我们不能多讨论《新民说》的内容了。我们所要强调的是《新民说》不但对“不失自主之权”的现代人作了极其详细的描述，而且确实改变了中国人——特别是知识分子——的价值观念。《新民丛报》时代是梁启超在思想上发挥了最大影响的时代。黄遵宪说：“《清议报》胜《时务报》远矣，今之《新民丛报》又胜《清议报》百倍矣。惊心动魄，一字千金，人人笔下所无，却为人人意中所有，虽铁石人亦应感动，从古至今文字之力之大，无过于此者矣。”[21]这几句话实在不算夸张。胡适在《四十自述》中也承认《新民说》对他早年的思想发生了极大的震荡。他告诉我们：

《新民说》的最大贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德……他指出我们所最缺乏而须采补的是公德，是国家思想，是进取冒险，是权利思想，是自由，是自治，是进步，是自尊，是合群，是生利的能力，是毅力，是义务思想，是尚武，是私德，是政治能力。他在这十几篇文字里，抱着满腔的血诚，怀着无限的信心，用他那枝“笔锋常带感情”的健笔，指挥那无数的历史例证，组织成那些能使人鼓舞，使人掉泪，使人感激奋发的文章。其中如论毅力等篇，我在二十五年后重读，还感觉到他的魔力。何况在我十几岁最容易受感动的时期呢？[22]

胡适是后来新文化运动的一个重要的领袖，但他显然是沿着梁启超所开辟的道路，向前再跨进了一步，不过以价值观念的变迁而言，这却是关键性的一步，因为踏出了这一步，胡适才能提出“重新估定一切价值”的崭新命题。

中国的价值系统发生全面的变动是在“五四”时代。但这个大变动并不是突然而来的，它是谭嗣同“冲决伦常之网罗”的实践，也是梁启超“新民说”的进一步的发展。陈独秀在《青年杂志》（即《新青年》的前身）第一卷第五期《1916年》文中首先揭橥了“尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品”一项大原则。他解释道：

以一物附属一物，或以一物附属一人而为其所有，其物为无意识者也。若有意识之人间，各有其意识，斯各有其独立自主之权。若以一人而附属一人，即丧其自由自尊之人格……集人成国，个人之人格高，斯国家之人格亦高；个人之权巩固，斯国家之权亦巩固。而吾

> 国自古相传之道德政治胥反乎是。儒者三纲之说为一切道德政治之大原：君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女为臣，为子、为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠、曰孝、曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？奴隶道德者即丧失此中心，一切操行悉非义由己起，附属他人以为功过者也。[23]

这篇文字发表在文学革命开始的前一年，真可以说是“新文化运动的第一颗炸弹”。[24]文中摧破三纲和提倡独立自主之人格，其实是一事的两面。这正是谭嗣同在《仁学》中所最先指出的。但是陈独秀的三纲批判远比谭嗣同为透彻：第一，他把三纲溯源至“吾国自古相传之道德政治”，并不特别像谭氏那样从今文经学的立场上为孔子开脱。关于这一点，他在其他几篇文字中发挥得更为明白，例如《吾人之最后觉悟》的“伦理的觉悟”一节，[25]《宪法与孔教》，[26]尤其是《孔子之道与现代生活》。[27]这是反儒家的战火蔓延到孔子身上的一个有系统的开端。第二，他的批判重心已不再停留在君臣一纲上面，而毋宁是更重视父子和夫妇两纲。第三，他提倡个性的解放更不是谭嗣同“不失自主之权”那样一句简单的话所能相提并论的了。梁启超的《新民说》虽已触及个人的自由、权利、自尊等方面，但因所涉及的范围太广，也没有深入地发掘个性解放的含义。陈独秀则不然，

他借用尼采“奴隶道德”与“主人道德”的概念以区别中国的三纲和西方的个人自主。尽管他对这两个概念作了望文生义的曲解，但他对于个性解放的强烈愿望也因此而充分显露出来了。在“五四”前夕，我们可以毫不迟疑地说：陈独秀是一个十足的个人主义者。试看他在1915年论《东西民族根本思想之差异》中所说的一段话：

> 西洋民族以个人为本位；东洋民族以家族为本位。西洋民族自古迄今，彻头彻尾个人主义之民族也……举一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往，国家之祈求，拥护个人之自由、权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也。法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也……东洋民族……以家族为本位，而个人无权利。一家之人听命家长……尊家长、重阶级，故教孝……国家组织一如家族，尊元首、重阶级、故教忠。忠孝者，宗法社会封建时代之道德，半开化东洋民族一贯之精神也……宗法制度之恶果盖有四焉：一曰损坏个人独立自尊之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权利；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。东洋民族社会中种种卑劣不法惨酷衰微之象，皆以此四者为之因。欲转善因，是在以个人本位主义易家族本位主义。㉘

据我所知，陈独秀好像是现代史上正式提议以“个人本位主义”来取代“家族本位主义”的第一人。从他对家族制度的严厉攻击，我们不难看出他的三纲批判是以父子、夫妇两纲为重点的。这正是“五四”时代反儒家的主要倾向，同

时也是共同倾向。

从1917年开始到1919年"五四"爆发，这两年多期间，《新青年》反儒家的火力集中在家族制度和妇女解放两大问题上。除了陈独秀本人的文字外（主要见于《新青年》"通信"栏中），比较重要的还有吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》一文（《新青年》第二卷第六号，1917年2月1日）。陈独秀在前引《1916年》中已正式攻击与三纲相应的忠、孝、节三种德目，吴虞则要直接摧破《论语》中关于孝悌的理论；对传统价值观念的批判便这样一步一步地逼近儒家经典的核心了。从第二卷第六号起，《新青年》又开辟了"女子问题"的专栏，以供当时受过高等教育的妇女从女性的观点提出有关妇女解放种种问题的讨论。例如吴虞的夫人吴曾兰女士便在第三卷第四号上（1917年6月1日）发表了《女权平等》一长文（《女子问题》栏，1—5页）。1918年更是《新青年》倡导妇女解放最有成绩的一年：一月号（四卷一号）有社会学家陶孟和的《女子问题》；五月号（四卷五号）有周作人译日本与谢野晶子的《贞操论》；六月号（四卷六号）是《易卜生专号》；七月号（五卷一号）有胡适的《贞操问题》和唐俟的《我之节烈观》；[24]九月号（五卷三号）有胡适的《美国的妇人》。这些文字在当时都曾激起社会上巨大的震荡。

从思想史的角度看，《新青年》攻击家族制度和倡导妇女解放可以说是继续并完成了谭嗣同所提出的"冲决伦常之网罗"的命题。前面已指出，谭嗣同的《仁学》曾有力地打击了君臣一纲，对于另外二纲则仅触及而未撼动。这个未竟之业便落到了"五四"一代知识分子的身上。所以从《仁学》到《新青年》，其间贯穿着一条内在的理路。这就是说，

“五四”反纲常名教的运动在社会现实的根据之外，同时还有思想史的根源。我们之所以能这样断定，是因为“五四”一代的思想领袖在传统批判方面仍没有完全脱出《仁学》的典范。让我们举两个例子来说明这一点。吴虞在《读荀子书后》(《新青年》第三卷第一号，1917 年 3 月 1 日)一文中把儒教的一切罪恶归之于荀子，并明引夏曾佑之言为立论的依据，这明明是承继了晚清梁启超、谭嗣同、夏曾佑等人的“排荀”运动。㉚而谭氏的《仁学》则把这一“排荀”的观点发展到了极端。梁启超告诉我们：

> 嗣同……对于中国历史，下一总批评曰：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也；惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗。”(《仁学》卷下)当时谭、梁、夏一派之论调，大约以此为基本，而嗣同尤为悍勇……㉛

这是《仁学》典范的一个重要的构成部分，一直流行到“五四”的前夕。例如李大钊在 1916 年 5 月所写的《民彝与政治》一篇长文便根据《仁学》的观点，重申“大盗与乡愿交为狼狈、深为盘结”之说，㉜甚至迟至 1919 年一月底，他还在《每周评论》上发表了《乡愿与大盗》的短评㉝，这已在他欢呼《Bolshevism 的胜利》的三个月之后了。这时李大钊已成为马克思主义的信徒，但他对于中国历史的见解却依然没有跳出谭嗣同的典范。㉞

对这一思想史的观察可以使我们认识到中国纲常观念的解体是经过了一段酝酿时期，才臻于成熟的；并不是在“五四”时代忽然有几个人出来大声呵斥，三纲五伦的系统便立刻崩溃了。但“五四”确是一个“重新估定一切价值”的

时代，因为文化的各方面恰好都在发生变化，而且互相影响。这里我们要特别提到文学革命的重要作用。前面已指出，陈独秀在《新青年》上抨击传统伦理，其事尚在文学革命兴起之前，吴虞有关反儒家的一系列论文虽发表的时间与胡适的《文学改良刍议》和陈独秀的《文学革命论》相先后，但撰写则尚在其前。㉟而陈、吴等的论文仍用的是文言，流传和影响也都有限。但从1918年起，白话文开始风行，所谓"打倒孔家店"的运动便在全国范围内展开了。鲁迅的《狂人日记》(《新青年》四卷五号，1918年5月15日)在当时青年一代的心理上所激起的震荡，我们今天已很难想象了。《狂人日记》写道：

> 我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着"仁义道德"几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出来，满本都写着两个字是"吃人"。㊱

鲁迅用新文学的笔触揭露纲常名教残酷性的一面，其感人的力量远比陈独秀、吴虞等人的正面攻击为深切(《日记》写"妹子是被大哥吃了"。当然是象征女子在家庭中所受的压迫。)。吴虞在读了《狂人日记》之后也深受感动，特别在1919年8月写了一篇《吃人与礼教》，举出中国史上许多记载来证实鲁迅的控诉。㊲从此"礼教吃人"便成为"五四"时代一个最著名的口号了。十七年后(1935年)鲁迅为《中国新文学大系·小说二集》写《序》，提到《狂人日记》时，说它"意在暴露家族制度和礼教的弊害"，㊳这自然是可信的自白。但是《狂人日记》说中国历史满本都写的是"吃人"两个字，这句话的含义却已远远超出了"家族制度和礼教"，

而涵盖了全部中国文化的传统。所以客观地说，"五四"反传统的基调是在鲁迅的笔下决定的。

白话文学扩大了"五四"时代的纲常批判还可以从北京大学的学生傅斯年(孟真)、罗家伦等所创办的《新潮》月刊(1919年1月创刊)得到印证。这是一个全部用白话文为媒介的杂志，在"重新估定一切价值"的运动中发挥了巨大的作用。据罗家伦在三十一年后(1950年)回忆：

> 民国七年孟真和我，还有好几位同学，抱着一股热忱，要为文学革命而奋斗。于是继《新青年》而起，组织"新潮社"，编印《新潮》月刊，这是在这个时代中公开主张文学革命的第二个刊物。我们不但主张而且实行彻底的以现代人的语言，来表达现代人的思想，所以全部用语体文而不登载文言文。我们主张文学的任务，是以人生的表现与批评，应当着重从这个方面去使文学美化和深切化，所以我们力持要发扬人的文学，而反对非人的文学与反人性的文学。我们主张学术思想的解放，打开以往传统的束缚，用科学的方法来整理国故。我们推广这种主张到传统的社会制度方面，面对固有家族制度和社会习惯加以批评。我们甚至于主张当时骇人听闻的妇女解放……我们主张的轮廓，大致与《新青年》主张的范围，相差无几。我们天天与《新青年》主持者相接触，自然彼此间都有思想的交流和相互影响。不过当时的一般人看来，仿佛《新潮》的来势更猛一点，引起青年们的同情更多一点。《新潮》的第一卷第一期，复印到三版，销到一万三千册，以后也常在一万五千册左右，则声势不可谓不浩大。[39]

《新潮》在攻击传统社会制度方面的勇敢激烈，可以从傅斯年在创刊号发表的“万恶之原”见其一斑。傅文把传统的中国家庭称之为“万恶之原”，在当时也是一个很猛烈的口号。(辛亥革命前十年已有革命者力主摧毁家庭，并提出“盖家也者，为万恶之首”的论断，不过这些政论文字影响有限，并没有延续到“五四”时代。[40]傅斯年的基本论点是一切“善”都从“个性”发出来，而中国的家庭则是破坏“个性”的最大势力，所以是“万恶之原”。他在文章快要结束时更咬牙切齿地说：

> 更有那些该死的论(伦?)理家，偏讲那些治家格言，齐家要旨。请问成天齐家去，还能做什么事? 况且家是齐得来的吗? 又有人说，这是名教，不可侵犯。还有人说，什么“名教罪人”、“名教罪人”，不可不小心的。其实名教本是罪人，那有不名教的罪人，名教本是杀人的，那有不杀人的名教。[41]

这篇文章是很有影响的，同年(1919年)7月13日李大钊便在《每周评论》上写了一篇“万恶之原”的短评，作为一种呼应。他也认为“中国现在的社会，万恶之原，都在家族制度。”[42]甚至迟到1951年熊十力还在用力地发挥这一论点。他在“与梁漱溟”的一封信上说：

> 其实，家庭为万恶之源、衰微之本，此事稍有头脑者皆能知之，能言之，而且无量言说也说不尽。无国家观念、无民族观念、无公共观念，皆由此。甚至无一切学术思想亦由此……有私而无公，见近而不知远，一切恶德说不尽。百忍以为家，养成大家麻木、养成掩饰，无量罪恶由此起。[43]

一位自由主义者、一位马克思主义者和一位新儒家——这是中国二十世纪三个互相排斥的思想流派——都异口同声地说中国的家族制度是“万恶之原”，这也许要算是中国现代思想史上的一个奇迹。但由此也可见“五四”反传统的声势多么猛烈，中国知识界的价值观念真正经历了一场革命性的变化。

以《新青年》和《新潮》为中心的文学革命和纲常批判终于激起社会上守旧派的反击。1919年3月18日北京《公言报》刊出了一篇报导，题目是《请看北京学术界思潮变迁之近况》。在叙述了陈独秀、胡适等人所领导的新思潮和其他学派的活动之后，记者在结尾时说：

> 唯陈、胡等于新文学之提倡，不第旧文学一笔抹杀，而且绝对的菲薄旧道德，毁斥伦常，诋排孔、孟。并且有主张废国语而以法兰西文学为国语之议，其卤莽灭裂，实亦太过。[44]

这位《公言报》记者的偏见是很明显的，而且事实也多歪曲。紧接在这篇报导之后，同一天的《公言报》也刊出了那篇最有名的《林琴南致蔡孑民书》。林纾对蔡元培领导下的北京大学提出了两点最严厉的指责：第一，“覆孔、孟、铲伦常”；第二，“尽废古书、行用土语为文字”。蔡元培的《答林琴南书》对这两点都作了有力的反驳。蔡氏的答书是中国现代教育史和思想史上一篇重要的文献，限于篇幅，这里不能讨论。[45]《公言报》和林纾的强烈回响说明了一项重要的事实，即“五四”前夕纲常批判和文学革命彼此支援，已经在社会上发生普遍的影响；白话文的流行使纲常批判如虎添翼，因为它是可以雅俗共赏的。林纾特别把这两件事同

时提出来不是没有缘故的，因为他所认同的主要价值已受到最严重的威胁了。

林纾的愤怒起于他深信北京大学师生"覆孔孟、铲伦常"之举足以败坏人心，使"中国之命如缕丝"。从此以后，"五四"运动破坏了中国的旧道德，几乎成了保守主义者的共同看法。1920年前后，四川有一个十九岁的女子杀了她的残废丈夫，四川法院判了她十五年的监禁。北京司法部认为判罪太轻，把原审法官交付惩戒。当时法官惩戒委员会的会长便大骂北京大学的教授，说他们提倡打倒礼教影响了四川的法官，因此才造成这次的宽纵。[46]这是责难"五四"新思潮的一个典型的例子。那么，"五四"对于传统伦理秩序究竟发生了多大的负面影响呢？这种影响又具体表现在什么地方呢？这一类的问题目前还不能有比较准确的答案，因为资料和研究两俱不足，这里只能略作一点推测。

1917年，严复曾对当时婚姻习惯的变迁有如下的观察：

> 今日一知半解之年少，莫不以迟婚为主义者。看似于旧法有所改良，顾细察情形，乃不尽尔。盖少年得此可以抵抗父母夺其旧有之权，一也。心醉欧风，于配偶求先接洽，既察姿容之美恶，复测性情之浅深，以为自由结婚之地，二也。复次，凡今略讲新学少年，莫不以军国民自居，于古人娶妇所以养亲之义，本已弃如涕唾。至儿女似续，尤所不重。则方致力求进之顷，以为娶妻适以自累，且无端假不知谁氏女子，以一与之商终身不二之权利，私计亦所不甘，则何若不娶单居。他日学成，幸而月有百金以上之入，吾方挟此遨游，脱然无

累……孰与挟一伉俪，而啼寒号饥，日受开门七件之累乎？此其三也。用此三因，于是今之少年，其趋于极端者，不但崇尚晚婚，亦多傫然不娶。[47]

这封信写在“五四”新文化运动发端之际，陈独秀、胡适等人的影响还没有开始。严复所描写的情况好像已流行多年，大概起于清末民初之际。这段话中透露出两个重要的事实：第一，是这些“新学少年”在西方的影响（欧风）之下已开始要求谭嗣同所说的“自主之权”；这一“自主之权”首先便表现在婚姻自由上面。第二，自主的先决条件是经济独立，因此这些“新学少年”在学成就业之前都不肯结婚。严复根据这两个事实来解释当时一部分“新学少年”晚婚甚至“不娶”的风气，是相当可信的。我们从这两个事实更可以推断，到了民国初年，至少大城市中已出现了家族本位向个人本位转变的社会现象；无论就价值观念或经济状况说，青年人已颇有倾向于自立门户的了。我们虽无法确知这一现象普遍到什么程度，但它既已引起严复的关切，则至少不会是偶然的孤立事件。这一现象自然不能让“五四”的新思潮来负责，它毋宁构成了新思潮兴起的一种历史背景。严复在1918年提到夏曾佑（穗卿）和他的儿子夏元瑮之间的情形。他说：

穗卿……现在京师住兵马司中街，教育部尚有一二百元月薪。其子元瑮在大学校，月俸颇优，然其父无涉也。[48]

这是一个实例，说明二十世纪初中国知识界父子异居分财的情况。夏曾佑是清末新学的一位先驱，其子自然也是新学出身，且其时已在大学任教。严复的口气似乎责备

夏元瑮在父子之道方面有所不足，但无论真相如何，这种父子关系也决不可能是“五四”新思潮所造成的。相反的，这个例子可证明“五四”时代中国的家族制度事实上已发生变化。

严复所批评的现象大概以北京为限，让我们再举四川成都为例。据李璜的回忆，自清末川江下游轮船行驶之后，与外省交往日趋便利，新的观念也随之涌入四川，使成都的土风土习都为之一变。他说：

> 青年知识分子在清末民初，敢违亲旨，而私自逃往上海、北京读书者，在成都，已成为风气。那一时期，不但父兄之教不严，子弟之率不谨，而且父子之间，因思想冲突，而引起家庭纠纷，即后来之所谓“家庭革命”，也已喧腾众口，认为是人伦大变的。[49]

李璜还记述了他所亲见的吴虞在1910年因和他的父亲打架而对簿公堂的故事。由于名教下的舆论偏袒父亲，吴虞竟印发传单暴露他的父亲在家中的种种丑行。这便是“五四”时代“打倒孔家店”的起源。[50]最后李璜告诉我们，“家庭革命”这个名词，远在“五四”的八九年以前便已在成都流行了。这个例子说明，清末商业的发展（长江轮船）把新观念带到了成都，终于引发了“家庭革命”。

古人说，一叶落知天下秋，上面所引北京、成都两处的事例虽不完备，但已足以说明中国伦理秩序的解体早在清末民初便开始了。西方经济和思想的入侵则是导致此一解体的主要力量。陈寅恪在《王观堂先生挽词序》上说得很透彻：

> 吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，

> 其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。若以君臣之纲言之，君为李煜亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为郦寄亦待之以鲍叔。其所殉之道，与所成仁，均为抽象理想之通性，而非具体之一人一事。夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存……近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已消沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。[51]

陈寅恪此说虽颇带社会经济决定论的色彩，但是如果仅仅用来解释三纲六纪的解体，则显然是有效的。以通常的事理推之，帝制消失之后，君为臣纲之说自然无所依托；父权与夫权制度崩溃之后，父子、夫妇两纲也失去了依据。大家族制度瓦解之后，六纪中诸父、兄弟、族人、诸舅四纪便不免名存实亡；学校制度变革之后，“师长有尊”的观念已失去普遍的意义；整个社会结构变迁之后，朋友之纪也不可能维持“货则通而不计，共忧患而相救，生不属，死不托”那样高的理想了。

我们在上面讨论了传统伦理秩序的解体与社会经济制度的变迁密切相关，不尽出于思想的影响，而且早就始于“五四”之前。但这并不是否认“五四”在这一方面的巨大作用。根据历史资料，我们现在可以把这个作用比较具体地归纳成两点：第一，十九世纪末叶以来，许多人早已在思想

上或实际生活上不断冲击着名教纲常的堤防。由于这些冲击是个别的、孤立的、断断续续的，所以它们仅造成了一些缺口，整个堤防依然存在。“五四”新思潮的作用则是把这个堤防全面冲破了。但如果不是堤防已先有缺口，恐怕“五四”的反名教运动也未必能那么轻易而迅速地取得成功。第二，“五四”新思潮的另一个重要作用是使反抗名教纲常完全合法化了。在“五四”以前，反抗名教纲常的事件也时时有之（事实上，在历史上也没有断过），但反抗者的结果照例是很悲惨的，他们从此在社会上为人所不齿。“五四”以后则不同了，反抗者所得到的同情远比谴责为多，而且同情的一方代表了正流，谴责的一方则成了逆流。以吴虞为例，他在辛亥之前打伤了父亲，被父亲控告他忤逆不孝后，官司虽以和解结束，然而他从此在成都不理于众口。最后成都教育界更宣布他为“名教罪人”，并取消了他的教员资格。他只有仓皇出川了。然而到了“五四”前夕，他在《新青年》发表了许多批判名教纲常甚至“非孝”的文字，不但不再受责难，反而赢得了“四川省只手打倒孔家店的老英雄”的称号。“名教罪人”这时已成为一个被嘲弄的名词，再也没有阻吓人的力量了。正如傅斯年所说的“名教本是罪人，哪有不名教的罪人”。中国人的价值观念已彻底改变了。

“五四”对于名教纲常的冲击自然是巨大的。1919 年 5 月 4 日的学生运动爆发以后，半年之内中国便出版了四百种白话报刊。[32]新思潮因此也传布到全国各地。中国小学正式有男女同学和大学招收女生也都是在“五四”以后才开始的。1922 年全国受高等教育的女子，除教会学校外，已有六百六十五人。这是“五四”时代提倡“妇女解放”的一项

重要成就。[53]

但是以中国之大,“五四”新思潮究竟冲击了多少传统的大家庭,以致导发了“家庭革命”,则至今还是一个无法回答的问题。首先我们必须指出,首当其冲的主要是城市中受过教育的中上层社会,包括知识分子和工商阶层;其次,大概靠近交通要道的农村中的乡绅地主家庭也不免受到波及,如果他们有子女在城市读书的话。至于绝大多数不识字的农民,我们还不知道有过受“五四”影响而发生“家庭革命”的实例。小说家、戏剧家写暴露大家庭黑暗的作品也都是以中上层社会为背景。而且即使是中上层的社会,也并不是所有大家庭的子女都被名教纲常压迫得喘不过气来,以致人人都非反叛不可。萧公权的经验提供了一个相反的例子,他的父母都死得很早,但他的成长反而得力于旧式大家庭的制度。他晚年回忆说:

> 一个人的性格和习惯一部分(甚至大部分)是在家庭生活当中养成的。上面提到的尊长和弟兄在不同时间,不同环境,不同方式之下,直接地或间接地,有意地或无意地,给予我几十年的“家庭教育”,奠定了我向学及为人的基础。五四运动的健将曾经对中国旧式家庭极力攻击,不留余地。传统家庭诚然有缺点。但我幸运得很,生长在一个比较健全的旧式家庭里面。其中虽有不能令人满意的地方,父母双亡的我却得着“择善而从”的机会。因此我觉得“新文化”攻击旧家庭有点过于偏激。人类的社会组织本来没有一个是至善尽美的,或者也没有一个是至丑极恶的。“新家庭”不尽是天堂,旧家庭也不纯是地狱。[54]

这是一个亲历了新旧文化交替的人的持平之论。不用说，“比较健全的旧式家庭”在“五四”前后依然是存在的。总之，在过渡时代，每个人的早年遭遇不一样，因此对于旧式家庭的感受也因人而异。“五四”健将批判旧家庭制度特别激烈的往往有个人的背景，吴虞即是一例。傅斯年写《万恶之原》和顾颉刚写《对于旧家庭的感想》（《新潮》）也都曲折地反映了个人的遭遇。[55]由于只有受了委屈的人才会呐喊，而没有痛苦经验的人则保持缄默，所以在“五四”时我们往往只听到前者的声音。我们似乎也不宜把“五四”反名教纲常在实际生活中所发生的作用估计得过高。“家庭革命”的泛滥，以全中国的范围来说，恐怕还是有限度的，虽然它在新文化运动中的主流地位不容置疑。

最后，我愿意再举通俗文化中的一个例子，以说明“五四”纲常批判的影响并不如一般想象中那样地无远弗届。1917年，陈独秀在北京神州学会讲演，曾指出：

> 一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习。城里人家大门对联，用“恩承北阙”、“皇恩浩荡”字样的，不在少处。乡里人家厅堂上，照例贴一张“天地君亲师”的红纸条。讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。[56]

当时正离袁世凯帝制的失败不久，而再过两个月（7月1日）便是张勋的复辟，所以陈独秀特别关心民间的旧思想对于国体有不良的影响。其实，天、地、君、亲、师这五个字非常简单扼要地表现了中国一般人的价值系统。如果把这

五个字仅仅看作是君权的护符，那便不免过于低估它的意义了。吴虞在前引《读荀子书后》一文中也专门讨论过这五个字的起源。他说：

> （荀子）《礼论篇》曰："礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君、师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君师。是礼之三本也……"此实吾国天、地、君、亲、师五字牌之所由而立。[57]

吴虞的溯源工作是不错的，但他的评论仍偏重在君主政体和家庭制度互相依附上面，而一切归咎于儒家思想。先师钱宾四先生晚年也谈到这五个字。他说：

> 天地君亲师五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想象。[58]

我觉得钱先生从中国文化、中国人生的传统上去认取这五个字的意义与价值，其观点是较为全面的。记得在钱先生逝世前的两三年，有一次在素书楼谈话，他曾问我这五个字连成一句，悬挂在家家户户的厅堂上究竟是什么时候开始的。我当时说，我还没有在正式文献中，包括笔记和小说，发现过这五个字。不过据我的推测，大概不会太早，应该是在清代才流行的。两年前我读《容肇祖集》，偶然发现容氏所引清初廖燕（1644—1705）《续师说一》一文中有下面这一段话：

> 宇宙有五大，师其一也。一曰天；二曰地；三曰君；四曰亲；五曰师。师配天地君而为言，则居其位者，其

责任不綦重乎哉![59]

看廖燕的语气,天地君亲师为宇宙“五大”已是当时流行的观念,也许其起源还可上溯到明代。但是从廖燕不厌其烦地顺序列举这五个字的情况来说,则此五字此时恐尚未普遍在民间悬挂。(参看附录《谈“天地君亲师”的起源》)

这五个字,两千多年来深入中国人心中是不成问题的,但是其中君亲两个字的次序则是有争论的。依荀子的原文说,先祖应该在先,君师为连类应该在后。而且据近人研究,从魏晋到南朝这三百多年间,礼家的持论大致都是以父在君先,一直要到唐初,由于唐太宗的干预,才勉强纠正了过来。[60]但问题尚不止此,唐代儒家定丧服制度,父仍重于君。[61]可见帝王的权威并不能完全压住礼学专家之间的公论。这样看来,天地君亲师五字的决定版大概确实是明清时代君权空前高涨下的产品,但通二千余年以观,其意义则决不能简单地解释成专为便于帝王专制而设。无论君亲的先后怎样安排,过去中国民间确信宇宙间有此五大价值。正由于民间接受了这个系统,“五四”时代陈独秀、吴虞的大声疾呼并不能立刻把这个观念“完全洗刷得干干净净”。抗日战争期间,(1937—1945)我在安徽潜山的乡下住了整整八年,每年正月初一,许多人家都用红纸写五个大字悬挂在中堂上。不过这五个字已换了其一,即“天地国亲师”。这当然是因为民国时代无“君”了。这一字之易象征了现代化,然而宇宙五大仍存则说明传统的价值观念也不是旦夕之间便能完全转化过来的。

总的说来,在中国现代史上,“五四”是价值观念转变的关键时代。这是由于知识分子自动自发并且有意识有系统

地进行了“重新估定一切价值”的巨大努力。“五四”的知识分子不但彻底冲击了传统的价值系统，而且也引进了许多新的价值，如民主、科学、自由、人权之类。这些新的价值为什么在七十多年之后仍然是中国大陆上知识分子追求的目标，我们在这里已不能讨论了。“五四”以来新价值尽管名目繁多，但从根源上说，都可以归系到一个中心价值上，即个人的自作主宰；这是从谭嗣同、梁启超，到蔡元培、早期的鲁迅（如《文化偏至论》，见《全集》第一卷，《坟》，38—54页），和陈独秀、胡适等所共同提倡的。然而这决不是说，他们所响往的是西方式的个人主义，而置国家民族的大群于不顾。相反的，他们都是在建立新的群体秩序这一大前提之下，倡导个性解放、个人自主的。中国文化的传统本偏于群体论——今天西方人称之为communitarianism；与西方近代主流文化之偏于个体论——individualism——恰成鲜明的对照。“五四”的领袖虽然鼓吹西方文化，但是由于他们自幼受中国传统的熏陶，毕竟摆脱不掉那根深蒂固的群体意识。胡适一向被人看作是个人主义者，但是我们只要一读他的《不朽——我的宗教》和《非个人主义的新生活》两文（都收在《胡适文存》第一集第四卷），便不能不修改这个流行的误解。《胡适的日子》[62]第八册1929年4月27日写道：

> 傅孟真说：孙中山有许多很腐败的思想，比我们陈旧多了，但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人……孟真此论甚中肯。

这是很深刻的自我解剖，其含义是丰富的。所谓“安身

立命之处"即是现代西方人所说的"终极关怀"(ultimatecon-cern),也就是价值的根源。

陈独秀一生尤其负天下重谤,好像他是破坏一切秩序的人。但是他在1921年6月1日出版的《新青年》上发表了一篇《青年的误会》,让我摘引几句在下面:

> 教学者如扶醉人,扶得东来西又倒。现在青年的误解,也和醉人一样……你说不可埋头读书,把社会公共问题漠视了,他就终日奔走运动,把学问抛在九霄云外。你说婚姻要自由,他就专门把写情书寻异性朋友做日常重要的功课。你说要打破偶像,他就连学行值得崇拜的良师益友也蔑视了。你说学生要有自动的精神,自治的能力,他就不守规律不受训练了。你说现在的政治法律不良,他就妄想废弃一切法律政治。你说要脱离家庭压制,他就抛弃年老无依的母亲。你说要提倡社会主义、共产主义,他就悍然以为大家朋友应该养活他。你说青年要有自尊底精神,他就目空一切,妄自尊大,不受善言了……长久这样误会下去,大家想想,是青年进步还是退步呢?[63]

这时离他创建中国共产党只有一个月了,但我们能说他的意识深处已完全洗净了传统的价值观念吗?

从"五四"到1949年之间,中国社会上的价值观念一直在自然的转化之中,没有再发生突破性的变动。但中国在二十、三十年代,先是因西方势力(主要是英国)的横行而激发了民族意识,稍后更由于日本军国主义的逼迫而亡国的危机一天比一天深化,群体的存在问题终于淹没了个体自主的问题。胡适在1933年曾将中国现代的思想发展划分

成两个阶段：从梁启超到《新青年》，大致是侧重个人的解放；1923年以后，中国思想进入"集团主义"(collectivism)时代，"无论为民族主义运动，或共产革命运动，皆属于这个反个人主义的倾向。"[64]胡适以1923年为分水线，当然是因为第二年(1924年)便是国民党改组，"一党专政"、"统一思想的格局在中国成立了。一个以"革命"为藉口的新"名教"已大有继传统名教而起的趋势。[65]

从社会史的观点看，"五四"以后中国传统的民间社会正开始向现代的公民社会转化；中国人的价值观念也在随着这个转化而不断的调整。假以时日，社会结构和价值意识之间的互动也许能在中国创造出一个新的局面。这一过程必然是缓慢的，因为价值意识一方面渊源于传统，一方面植根于生活的实践，不是少数人可以凭空创造而强加于整个社会的。只要社会本身有其相对的独立性——相对于国家(state)的权力而言，价值观念的变迁也自然会找到它自己的轨迹。

注　释

① 汪士铎《乙丙日记》卷二，台北，文海出版社影印本，94—95页。

② 同上，卷二，76页。

③ 《汪梅村先生集》卷十二，文海出版社影印本，493页。

④ 《乙丙日记》卷二，74页。

⑤ 见《默觚下·治篇一》，收在《魏源集》，北京，中华书局，1976年，36—37页。

⑥ 同上，45页。

⑦《汪梅村先生文集》卷四,184页。

⑧《临川先生文集》卷三十二,北京,中华书局,1959年,355页。

⑨《仁学·八》,收在《谭嗣同全集》,北京,中华书局,1981年,下册,299页。

⑩《仁学·三十七》,同上,348—349页。

⑪ 同上,289—290页。

⑫ 同上,337页。

⑬ 同上,350页。

⑭ 同上,351页。

⑮ 见 Hu Shih: *The Chinese Tradition and the Future*, in *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation, Report and Proceedings*, University of Washington, 1960, p.20.

⑯ 见《静安文集》,《海宁王静安先生遗书》本,台湾,商务印书馆,1976年,1700—1701页。

⑰《谭嗣同全集》下册,459页及461页。

⑱ 见他于1898年9月26日《致许同蔺》札,收在吴泽主编《王国维全集·书信》,北京,中华书局,1984年,17—18页。

⑲《饮冰室合集》专集之四,北京,中华书局,1989年重印本,12—13页。

⑳ 同上,36页。

㉑ 光绪二十八年四月黄公度《致饮冰室主人书》,收在丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,274页。

㉒ 胡适《四十自述》,台北,远流出版公司,1986年,57页。

㉓ 1916年正月号,3页。

㉔ 陈东原《中国妇女生活史》,台湾,商务印书馆重印本,1975年,368—369页。

㉕《青年杂志》第一卷第六号,1916年12月15日,4页。

㉖《新青年》第二卷第三号,1916年11月1日,1—5页。

㉗ 同上,第二卷第四号,同年12月1日,1—7页。

㉘《青年杂志》第一卷第四号,1915年12月15日,1—2页。

㉙"唐俟"是鲁迅的另一笔名,此文后来收入《坟》,见《鲁迅全集》,北京,人民文学出版社,1973年重排本,第一册,103—115页。

㉚ 梁启超《清代学术概论》,上海,商务印书馆,1921年,138—139页。

㉛ 同上,152—153页。

㉜《李大钊选集》,北京,人民出版社,1959年,44—45页。

㉝ 同上,128页。

㉞ 李大钊关于马克思主义的系统解说——《我的马克思主义观》——发表在1919年5月号和11月号的《新青年》上,见《李大钊选集》,173—211页。

㉟"吴虞致陈独秀书",《新青年》二卷五号,1917年1月1日,《通信》栏,3—4页。

㊱《鲁迅全集》第一卷,281页。

㊲《吴虞文录》,上海,亚东图书馆,1921年,63—73页。

㊳《鲁迅全集》第六卷,242页。

㊴《元气淋漓的傅孟真》,转引自傅乐成《傅孟真先生年谱》,台北,传记文学出版社,1969年,13—14页。

㊵ 参看李文海、刘仰东《近代"孝"的观念的变化》,收在《中华文化的过去、现在和未来》,中华书局,1992年,222—223页。

㊶《傅孟真先生集》,台湾大学发行,1952年,第一册,上编,丙:"社会问题",5页。

㊷《李大钊选集》,227页。

㊸ 熊十力"中国文化散论"——《十力书简》选载,《中国文化与中国哲学》,深圳大学国学研究所,1987年,6—7页。

㊹ 周作人《知堂回想录》,香港,三育图书文具公司,1970年,上册,340页。

㊺ 林、蔡两封信的全文收在《五四运动文选》北京,三联书店,1959

年,222—230页。

㊻ 胡适《悲观声浪里的乐观》,收在《胡适论学近著》,上海,商务印书馆,1935年,504页。

㊼《严几道与熊纯如书札节录》第五十四,收在《严几道晚年思想》,香港,崇文书店影印本,1974年,105—106页。

㊽ 同上,第六十二,120页。

㊾ 李璜《学钝室回忆录》,台北,传记文学出版社,1973年,11—12页。

㊿ 关于吴虞的"家庭革命",现有《吴虞日记》(四川人民出版社,1984年)提供了第一手的资料。请参看小野和子《五四时期家族论の背景》第三章第一节,京都,同朋社,1992年出版,67—86页。

51《寒柳堂集》附录《寅恪先生诗存》,上海古籍出版社,6—7页。

52 可看 Chow Tse-tsung: *The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard University Press, 1960, pp. 176—182.

53 陈东原《中国妇女生活史》,387—392页。

54《问学谏往录》,台北,传记文学出版社,1972年,13页。

55 Vera Schwarcz: The Chinese Enlightenment, Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919, University of California Press, 1986, pp. 110—112.

56 陈独秀《旧思想与国体问题》,刊于《新青年》第三卷第三号,1917年5月1日,3页。

57《新青年》第三卷第一号,1页。

58 钱穆《晚年盲言(上)》,台北,东大图书公司,1987年,377页。

59《容肇祖集》,济南,齐鲁书社,1989年,667页。

60 唐长孺《魏晋南北朝君父先后论》,收在《魏晋南北朝史论拾遗》,北京,中华书局,1983年,233—248页。

61 章炳麟《国学略说》,孙世扬校录,香港,寰球文化服务社,1972年,86页。

62《胡适的日记》,台北,远流出版公司,1990年。

㊸《新青年》第九卷第二号,《随感录》栏,2—3页。

㊹《胡适的日记》第十一册,1933年12月22日。

㊺参看胡适在1928年所写的《名教》一文,收在《胡适文存》第三集第一卷。

四、"天地君亲师"的起源

1937年抗日战争爆发之后，我随伯父一家从安庆移居祖籍潜山县的官庄乡，一直到九年以后(1946年夏天)，我才重回城市。这九年的乡居在我个人的生命史上是一个很重要的阶段。我虽然因此而失去了受现代学校教育的机会，但却能在前现代的社会和文化中度过童年和少年时代，亲身体认到中国传统的内在意义。现在回想起来，不能不说是一种特殊的幸运，因为这种直接从生活体验中得来的知识，决不是任何书本上可以获得的。如果我今天对中国传统的价值观念还有一点真切的了解，那便是受了这九年乡居生活之赐。

我这样说，是因为我的故乡——潜山官庄——是一个十足的穷乡僻壤，当时和现代文化是处于完全隔绝的状态。我相信我当时所见到的官庄乡，和一两百年以前的情况并没有本质上的差异，不过更衰落、更贫困而已。在精神面貌上，官庄几乎相当完整地保持了中国的传统；这里没有新式学校，偶尔有一两处私塾，教的也还是《三字经》、《古文观止》、《四书》之类的东西。通俗化的儒、释、道仍然支配着乡人的信仰和行为。最具讽刺意味的是陈独秀这位"五四"健将是

怀宁人,和潜山是紧邻,但我第一次听到他的名字是因为有人说他写下了“父母有好色之心,无得子之意”这两句大逆不道的话(这当然是借用了王充的说法),又曾公开提倡“万恶孝为首,百行淫为先”。可见城市知识分子歌颂了几十年的“五四”新文化根本没有涉足我们的乡间。我现在写这篇谈“天地君亲师”的小文,原因便在五十多年前的乡居时代。

1938年的旧历年,我第一次看见伯父写大批的红纸春联,其中有一条幅是“天地国亲师”五个大字,那是贴在放祖先牌位的厅堂中间墙上的。伯父又向我解释,这五个字原来是“天地君亲师”,不过现在已没有皇帝了,所以“君”字改成了“国”字。这一字之改虽然也透露了一点“现代化”的痕迹,但整个价值系统的结构显然原封未动。这五个字正是“五四”前夕陈独秀所要彻底铲除的。他说:

> 一般社会应用的文字,也还仍旧是君主时代的恶习。……乡里人家厅堂上,照例贴一张“天地君亲师”的红纸条。讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体,非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想,完全洗刷得干干净净不可。①

我现在不准备讨论这五个字的文化意义,而愿意做一点历史探源的尝试,即“天地君亲师”的红纸条怎样开始在中国社会上流行起来的。“五四”时代那位号称“只手打倒孔家店的老英雄”吴虞,曾对这个问题作过一点溯源的工作,他在《谈荀子书后》中说:

> 《礼论篇》曰:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君、师者,治之本也。无天地,恶生?无

> 先祖,恶出?无君、师,恶治?三者偏亡焉,无安人。故上事天,下事地,尊先祖而隆君、师。是礼之三本也"。此实吾国天、地、君、亲、师五字牌之所由而立。②

从思想的实质说,天地君亲师确已包括在上引《荀子·礼论》篇之中。先师钱宾四(穆)先生也说:

> 天地君亲师五字,始见荀子书中。此下两千年,五字深入人心,常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大,自可想象。③

但这还不够解答这五个字究竟什么时候才变成红纸条,贴在厅堂上的。大概在钱先生逝世前的两三年,他也曾在素书楼问过我这个问题。我当时还没有注意到文字记载,只能说:也许不会太早,大概是从清代开始的。经钱先生这一问,我儿时的记忆一下子复活了,从此我便留心寻找文献上的根据。但这像大海捞针一样,是无从有计划的搜集的。最近一两年内,我在浏览文集、笔记之余,居然碰到了几条线索,虽然不完不备,不妨先写出来,以供有心人的继续考索。清初廖燕(1644—1705)在《二十七松堂集》卷十一《续师说》中说:

> 宇宙有五大,师其一也。一曰天;二曰地;三曰君;四曰亲;五曰师。师配天地君而为言,则居其位者,其责任不綦重乎哉!

我所看到的《二十七松堂集》是日本柏悦堂文久二年(1862年)刊本,文末又有魏礼(和公,1629—1695)的评语云:

> 天地君亲师五字为里巷常谈,一经妙笔拈出,遂成千古大文至文。

魏礼的评语尤其重要，他指出这五个字是“里巷常谈”，可见清初已颇为流行。则此五字连用不始于清代，也许要上溯至明代。然而我们还是不知道它在什么时候写出来供在厅堂上的。后来我终于在张履祥(1611—1674)的著作中找到了一条明确的证据。张氏《丧祭杂说》云：

家礼祠堂之制则贵贱通得用之。乃吾乡千百家无一也。……惟家设一厨曰家堂，或于正寝之旁室置之，或悬之中堂而已……其稍知礼者，则立一主曰：家堂香火之神，或曰：天地君亲师，而以神主置其两旁。④

这就是后来陈独秀所见到的制度了。据《全集》的《编年诗文目》，《丧祭杂说序》成于崇祯庚辰十三年(1640年)，则这个制度至少在明末已流行。但看张履祥的语气，还不是家家户户都立此五字的牌位或“红纸条”的。

我们现在还不能确知“天地君亲师”起源的上限，但是我偶然发现了一条记载，可以证明它不能早于十三世纪中叶。南宋的俞文豹在《吹剑三录》中说：

韩文公作《师说》，盖以师道自任，然其说不过曰：师者所以传道、受业、解惑也。愚以为未也。记曰：天生时、地生财、人其父生而师教之，君以正而用之。是师者固与天地君亲并立而为五。夫与天地君亲并立而为五，则其为职必非止于传道、受业、解惑也。⑤

《吹剑三录》俞序作于淳祐八年戊申(1248年)，此文所引“记曰”出于何书尚待考，因为它和荀子之说及《国语·晋语》“民生于三”之说都不同。但俞氏无疑是最早提出“师”与“天地君亲”当并列而为五之一人。此时“天地君亲师”不但未成为制度，而且也还没有形成“里巷常谈”。这是可以

断言的。

最后,我要补充一句,魏礼说“天地君亲师”是“里巷常谈”,确是一针见血的话。这五个字是在民间逐渐发展出来的,而且重点也未必一定放在“君”上面。俞文豹所特尊的其实是“师”。《水浒传》宋江在将吃“板刀面”时也说:“为因为我不敬天地,不孝父母,犯下罪责”(第三十六回,金圣叹批改本),便包括“天、地、亲”三者。林冲火并王伦之后,要吴用坐第二把交椅,说“学究先生在此,便请做军师”,这也是“尊师”的明确表现。可见宇宙五大,梁山泊已承认其四了。今天无论研究中国的上层文化和民间文化,天地君亲师所代表的价值系统还是值得我们注意的。

注　释

① 陈独秀《旧思想与国体问题》,《新青年》第三卷第三号,3 页,1917 年 5 月 1 日。

② 《新青年》第三卷第一号,1 页,1917 年 3 月 1 日。

③ 《晚学盲言(上)》,台北,东大图书公司,1987 年,377 页。

④ 《杨园先生全集》卷十八,台北,中国文献出版社影印本,1968 年,348 页。

⑤ 台北世界书局辑《宋人札记八种》本,1963 年,69—70 页。

五、钱穆与新儒家

章学诚论"浙东学术"曾说过一句名言:"学者不可无宗主,而必不可有门户。"钱宾四师一生治学大体上都遵守这一精神。钱先生逝世以后,报章上刊出了不少纪念文字,其中颇有人把他划入"新儒家"的旗帜之下。1988年8月新加坡东亚研究所召开了一次"儒学发展的问题与前景"会议,我在会场上看到了一份大陆有关《现代新儒家丛书》的出版计划,钱先生也占一专册,钱先生是二十世纪的一位"新儒家"似乎已成定论了。

但是钱先生生前却雅不愿接受此"新儒家"的荣衔。这不仅因为他极力要避免建立任何"门户",而且更因为"新儒家"具有特殊涵义,不是他所能认同的。本文想对这一问题作一初步的澄清。

(一) 学术与门户

论学不立门户,是钱先生从早年到晚年一直坚持的观点。他早年在学术界的成名之作是《刘向、歆父子年谱》;这是对康有为《新学伪经考》的全面而有系统的驳斥。清末民

初的学术界一直有今文经学和古文经学两大壁垒的对峙。但钱先生虽摧破了今文经学，却并未陷入古文经学。他认为今文、古文都是清儒主观构造的门户，与经学史的真相不尽相合。所以后来他在《两汉经学今古文平议》的《自序》中说：

> 盖清儒治学，始终未脱一门户之见。其先则争朱、王，其后则争汉、宋。其于汉人，先则争郑玄、王肃，次复争西汉、东汉，而今古文之分疆，乃由此起。

又说：

> 晚清经师，有主今文者，亦有主古文者。主张今文经师之所说，既多不可信。而主张古文诸经师，其说亦同样不可信，且更见其为疲软而无力。此何故？盖今文古文之分，本出晚清今文学者门户之偏见，彼辈主张今文，遂为今文诸经建立门户，而排斥古文诸经于此门户之外。而主张古文诸经者，亦即以今文学家门户为门户，而不过入主出奴之意见相异而已……
>
> 本书宗旨，则端在撤藩篱而破壁垒，凡诸门户，通为一家。经学上之问题，同时即为史学上之问题。自春秋以下，历战国，经秦迄汉，全据历史记载，就于史学立场，而为经学显真是。

钱先生著作中几乎无处不致意于门户之必不可有，而言之最明白畅晓者则首推此序。《朱子新学案》是他晚年最大的著作，他在这部书中则要打通理学内外各种门户，因为只有拆除种种门户之后，我们才能看清朱子的真面目。所以《自序》说：

> 学者困于门户之见，治理学则必言程、朱、陆、王。

又说：

> 学者又有经学、理学、乃及汉学、宋学之辨，此等皆不免陷入门户。朱子学，广大精深，无所不包，亦无所不透，断非陷入门户者所能窥究。本书意在破门户，读者幸勿以护门户视之。

钱先生反复强调门户之见必须打破，这和他在学术上的“宗主”有密切的关系。他一向认为中国学术传统以贯通和整合为其最主要的精神。经、史、子、集虽分为四部，四部之内又各有千门万户，但是所有部门都呈露中国文化的特性，因而也都可以互通。他常说，在中国学术史上，通儒的地位往往在专家之上。“通儒”自然是一种理想的境界，不是人人都能企及的。但每一时代总有少数人被推尊为通儒；凡是足当通儒之称的大概都是较能破除门户之见的学人。钱先生自己便是二十世纪国学界的一位通儒，经、史、子、集无不遍涉而各有深入。据他自叙为学的经过说：

> 入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂钞》。民国元年余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师，既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年交。一日，忽问余：吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文者独称姚、曾不及浦，同是选钞古文，其高下得失何在？余请问，秦君曰：我固不知，故举以问君耳。嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐、宋八家，韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，

> 大好之，而凡余所喜，姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓因文见道者，其道别有在，于是转治晦翁、阳明。因其文渐入其说，遂看《传习录》、《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下迨清儒之考订训诂。宋、明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史学。

这一段自叙，极为亲切，与章太炎《自述学术次第》相似，钱先生《师友杂忆》所记虽较详尽，但论及治学的转折不及此序之扼要。据此序，钱先生最初从文学入手，遂治集部。又"因文见道"，转入理学，再从理学反溯至经学、子学，然后顺理成章进入清代的考证学。清代经学专尚考证，所谓从古训以明义理，以孔、孟还之孔、孟，其实即是经学的史学化。所以钱先生的最后归宿在史学。前面引了他的话，在解决汉代今古文经学的争论时，他是"就于史学立场"上。我们可以说"史学立场"为钱先生提供了一个超越观点，使他能够打通经、史、子、集各种学问的千门万户。而且他的治学经验更使他深切体会到：如果划地为界，局限于某一特殊门户之内，则对此门户本身也不能得到比较完整的了解。钱先生毕生致力于破除门户之见，更不肯自己另建门户，其更深一层的根据便在这里。

但是钱先生虽悬通儒之学为最高鹄的，却同样承认学术发展必然日趋分化，日趋专门。一部中国目录校雠学史便是明证。门户的出现正是这一发展的结果。经学之中有今文、古文，理学之外又有心学，凡此之类都是学术这一大家族在长期传衍繁殖中所建立的支脉。所以钱先生决不是

主张取消中国学问中已存在的门户；他所反对的其实是门户的偏见。(上引章学诚“必不可有门户”之说，微有语病，其意仍指“门户之见”。)学术门户的成立自有其客观的历史根据，谁也不能任意加以抹杀。但持门户偏见的人则不免过分夸张自己的门户；他们往往高自位置，而卑视其他门户，甚至以为天下之美尽在己。这种偏见必然导致曲解臆说。钱先生对于现代学术必须分途发展一点有很明确的认识。他曾说：

> 今天的学问已是千门万户，一个人的聪明力量，管不了这么多；因此我们再不能抱野心要当教主，要在人文界作导师。所谓领导群伦，固是有此一境界；但一学者，普通却也只能在某一方面作贡献。学问不可能只有一条路，一方面，也不可能由一人一手来包办。今天岂不说是民主时代了吗？其实学问也是如此，也得民主，不可能再希望产生一位大教主，高出侪辈，来领导一切。①

可见他一方面戒学者勿陷入门户的偏见，另一方面又强调现代学者只能走专门化的道路，不能再妄想作“教主”或“导师”。这一段话可以帮助我们了解他所说的“通儒”(或“通才”)的涵义。他的“通儒”并不是和“专家”处于互不相容的地位。现代学者首先选择一门和自己性情相近的专业，以为毕生献身的所在，这可以说是他的“门户”。但是学问世界中还有千千万万的门户，因此专家也不能以一己的门户自限，而尽可能求与其他门户相通。这样的“专家”，在他看来，便已具有“通儒”的思想境界。但“通儒”又不仅仅旁通于其他门户，在旁通之外，尚有上通之一境。钱先生常说，

治中国学问，无论所专何业，都必须具有整体的眼光，据我多年的体会，主要是指中国文化的独特系统。1955年我初到美国，那时我的兴趣偏向社会经济史。钱先生在10月17日的信中指示我："弟在美盼能有机会多留心文化史及文化哲学一方面之研究。社会史经济史必从全部文化着眼始能有大成就。"这是中国传统所强调的"先识其大"。换句话说，专业上通于文化整体，或"艺"进于"道"，这才是"通儒"的最高境界。钱先生论通识与专业的关系大致和章学诚所说的"道欲通方而业须专一"（《文史通义·博约下》）甚为相近，我们不要认为这是中国传统学术中的陈旧观念而加以轻忽。事实上，西方现代也同样有"部分"与"整体"互通的要求。近几十年来诠释学逐渐从神学扩展到文学、哲学、史学等即是一显例。

总之，在中国学问的领域内，钱先生一方面破除门户之见，一方面又尊重现代的专业。这种似相反而实相成的论点是相对于一整体的观念而成立的；门户可以有高下大小之异，但同是此文化整体的门户。因此没有任何一个门户有资格单独代表整体。一切专业也都起于对此整体进行分门别类研究的需要，因此我们对于此整体的了解正有赖于各门专业的精进不已。钱先生所反复强调的原则是：研究中国学问的人无论从什么专业入手都必须上通于文化整体，旁通于其他门户。因为唯有如此，才能免于见树不见林之病。

(二)学问的宗主

上面,我们大致说明了钱先生关于中国学问传统中“门户”的看法。现在我们要进一步讨论他在中国学问方面的“宗主”问题。只有把这一层讲清楚了,我们才能真正懂得钱先生为什么不肯认同于“新儒家”。但是讨论这个问题,下笔最费踌躇。钱先生学术思想方面的“宗主”决不是几句话可以概括得尽的。我在这里只能就平时理解所及,略述钱先生为学的旨趣与抱负,以归结他对儒家的看法。

根据钱先生的回忆,在十岁那一年,他的体操老师钱伯圭对他说,中国历史走了错路,才有“合久必分,分久必合”的治乱循环。欧洲英、法诸国,合了便不再分,治了便不再乱。所以中国此后应该学西方。钱先生接着告诉我们:

> 余此后读书,伯圭师此数言常在心中。东西文化孰得孰失,孰优孰劣,此一问题围困住近一百年来之全中国人,余之一生亦被困在此一问题内。而年方十龄,伯圭师即耳提面命,揭示此一问题,如巨雷轰顶,使我全心震撼。从此七十四年来,脑中所疑,心中所计,全属此一问题。余之用心,亦全在此一问题上。余之毕生从事学问,实伯圭师此一番话有以启之。②

这是一段十分珍贵的自传材料,透露出钱先生治中国学问的最初动机。他受梁启超《中国不亡论》的刺激还在此六年以后。其实钱伯圭这一番议论也渊源于梁启超。梁氏在《新史学》(1902年)中便最早援引社会进化论来驳孟子“一治一乱”的历史循环论。

这一动机最后发展为他的“终极关怀”：他毕生治学，分析到最后，是为了解答心中最放不下的一个大问题，即面对西方文化的冲击和中国的变局，中国的文化传统究竟将何去何从？他在这一大问题上所获得的系统看法，遍见于《国史大纲》以后的各种著作，不是三言两语可以概括得尽的。我在这里只想提出两点观察：第一，钱先生虽然一生以阐发中国文化的现代意义自任，但是他并不是持中国文化与西方文化相抗衡，以拒斥现代的变革。相反的，他早年对西方的学术和思想毋宁是十分欢迎的。所以章太炎、梁任公、胡适之等人运用西方哲学和史学方法研究先秦诸子，都受到他的推重。以胡适《中国哲学史大纲》而言，钱先生一方面固嫌其疏阔，但另一方面却充分承认“其书足以指示学者以一种明确新鲜之方法”。③他甚至说：

> 清儒尊孔崇经之风，实自（章、梁、胡）三人之说而变。学术思想之途，因此而广。启蒙发凡，其说多疏，亦无足怪。论其转移风气之力，则亦犹清初之亭林、黎洲诸家也。④

这样的话难道能出自一味顽固保守的人之口吗？事实上，二十世纪中国思想史上几乎找不到一个严格意义上的“保守主义者”，因为没有人建立一种理论，主张保守中国传统不变，并拒绝一切西方的影响。从所谓中体西用论、中国文化本位论，到全盘西化论、马列主义，基本取向都是“变”。所不同的仅在“变”多少、怎样“变”以及“变”的速度而已。因此接近全变、速变、暴变一端的是所谓“激进派”，而接近渐变、缓变一端的则成了“保守派”。（详见我的《中国近代思想史中的激进与保守》，香港中文大学二十五周年演讲专

辑，中文大学校刊附刊19。）下面这一段话透露了钱先生关于"变"的看法：

> 中国传统政制，虽为今日国人所诟詈，然要为中国之传统政制，有其在全部文化中之地位，无形中仍足以支配当前之中国。诚使中国传统政制，尚有一些长处，尚有一些精义，岂得不为之洗发。倘能于旧机构中发现新生命，再浇沃以当前世界之新潮流，注射以当前世界之新精神，使之焕然一新，岂非当前中国政治一出路。⑤

这里所说的虽仅是政制，但其原则同样可以旁通于其他方面，并上推至中国文化的全体系。钱先生显然也主张中国传统必须结合世界"新潮流"、"新精神"以求"变"，然而他要求我们在"变"之前，首先对中国的文化传统有一真切的了解。他一生献身于中国史，特别是学术思想史的研究，与其说是为了维护传统，毋宁说是为了传统的更新而奠定历史知识的基础。这便是上文所引"于旧机构中发现新生命"一语的本旨所在。他在逝世前两年（1988年）也曾明白地说："余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。"（《国史新论》的《再版序》）

这里引出我的第二点观察。钱先生中年以后，学问的宗旨确立，从此他对中国文化传统的生命力抱着无比坚定的信心。这一信心建立在两个基础之上：第一是他自己长期研究所创获的历史知识；第二是两次世界大战所暴露的西方文化的危机。前者使他看清了中国文化自成一独特的系统，并非如时人所云，中国和西方的不同在于落后了整整一个进化的阶段。当时仍然支配着中国史学界的实证论观

点(包括《国史大纲·引论》中所指的“革新派”和“科学派”),对于钱先生已不能发生限制作用了。西方文化的危机更使他认识到中国的前途决不能寄托在“一切向西方学习”这种幼稚的想法上面。他从十岁起,便为中国治乱循环而近代西方则有治无乱之说所困。但西方在短短二十年间竟爆发两次大战,他再也不能相信严重的文化问题仅仅发生在中国而不在西方了。

钱先生自《国史大纲》起才公开讨论中西文化问题。他以鲜明的民族文化的立场表明了他在学问上的“宗主”。面对西方文化的挑战,中国文化自不能不进行调整和更新,但是调整和更新的动力必须来自中国文化系统的内部。易言之,此文化系统将因吸收外来的新因子而变化,却不能被另一系统(西方)所完全取代。他称这种变化为“更生之变”:“所谓更生之变者非徒于外面为涂饰模拟,矫揉造作之谓,乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。”(《国史大纲·引论》)他还进一步相信,只有这一文化系统在经过现代洗汰之后仍能保持其传统的特色,中国才算是真正获得了新生。他早年为三民主义的设计所吸引,晚年甚至对“中国社会主义”的提法也发生过兴趣,都是因为他希望看到某些传统的价值能够通过现代化而落实在政治社会制度之中。⑥

但是钱先生毕竟是史学家而不是政治家,除了《政学私言》一书以外,他也很少论及实际政治社会的设施。他一生的主要贡献是在指示我们怎样去认识中国的文化系统及其流变。在前一节中,我们已指出钱先生强调“道欲通方,而业须专一”的精神,这和他把文化看成一整体系统有密不可

分的关系。从整体系统的观点出发，他最关心的是怎样发掘出中国文化传统的特征，因此往往以西方文化作为对照。他否认我们已发现了普遍的历史规律，可以同样适用于中国和西方。相反的，中国和西方各成一独特的文化系统，也各有其历史发展的阶段。他不断试图通过大纲节上的对照以凸显中国文化的整体精神。但是文化系统的范围太大、内容太复杂，不允许我们轻率地“一言以蔽之”，所以分门别户的专业研究决不可少。如果文化确是一整体系统，那么其中每一部分，每一表现也都必然体现同一精神。从一粒沙也未尝不能看见整个世界。用今天的话来说，钱先生所提倡的是“宏观”和“微观”交互为用。他自己的工作便提供了最有力的证据。《国史大纲》以三十万字概括了中国史的全程固然是宏观的大手笔，《朱子新学案》以百万言分析朱熹一人的思想和学术的发展则更是微观的极致。但是我们如果真想在这两部极端相异的著作中获得启发，则读前一书时必须特别注意其中微观的根据，而读后一书时却必须随处留心其宏观的涵义。

钱先生在宏观层面所下的论断不少，而且往往引起争论。但这是宏观史学的必然后果。笼罩面极广、抽象度极高，以及观察的角度极多，这些都是宏观史学的基本特征。因此宏观不可能避免见仁见智的问题。然而宏观毕竟是不可废的，除非我们只承认有一棵棵的树，而不承认有一片森林。钱先生的宏观论断无论在价值取向上是“守旧”还是“维新”，都能从多方面阐明中国文化传统的特性。大致说来，他不承认所有的文化都遵照同一模式发展，并必然经过相同的进化阶段。因此中西文化之异，在他看来，决不在于

中国比西方落后了一个历史阶段，即仍处于“中古”或“封建”时代。相反的，中国与西方是不同型态的两种文化，因此也各有各的发展阶段。中西文化不同型说并非自钱先生始，清末民初以来便已不断有人提及。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中更作了系统的陈述。但钱先生论中国文化所采取的立场不是哲学而是史学。他不相信一部中国文化史可以化约为几个抽象的观念。从历史的立场出发，他不但分别从政治、经济、社会、学术、宗教、文学、艺术，以至通俗思想等各方面去探究中国文化的具体表现，而且更注意各阶段的历史变动，特别是佛教传入中国以后所激起的波澜及其最后与中国文化主流的融合。一言以蔽之，他所走的是一条崎岖而曲折的史学研究之路，其终极的目标是要在部分中见整体，在繁多中见统一，在变中见常。

钱先生的史学路向是与当时的主流相背的，但是他也不是完全孤立无援。在第一流的中国史学家中，汤用彤和陈寅恪便和他的观点甚为接近。汤先生基本上相信每一文化都有它的特点和发展的方向，外来的文化思想虽然可以影响本地的文化，但还不致于根本改变它的原有精神。而且外来文化思想也必须改变到可以与本地文化相融合的地步才能发生作用。他以佛教为例，说明“天台、华严二宗是中国自己的创造，故势力较大。法相宗是印度道地货色，虽然有伟大的玄奘法师在上，也不能流行很长久”。⑦陈寅恪持论也完全相同，他指出六朝的道教和宋代的新儒家都是中国文化善于改造并消化外来思想（佛教）的史例。陈先生显然也断定中西文化属于两种截然不同的型态。他曾充满信心地预测：

> 窃疑中国自今日以后……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。⑧

这个著名的预言尤其与钱先生一贯的看法若合符节。在三十年代和四十年代，中国史学界仍在实证论和进化论的支配之下（马克思主义更把这两种观点推到了极端），因此钱先生和汤、陈两先生所共持的文化观在当时不易得到积极的反响。但今天实证史学在西方早已脱去早期那种粗糙的面目，没有人再坚持西方文化代表一种普遍的模式，可以有效地概括一切非西方的文化；也没有人相信"普遍的历史规律"之说了。最近"解释人类学"和"诠释学"的流行使文化研究转而注重内在"意义"的寻求，诠释学家更有人强调"传统"的特殊重要性。在人文研究的领域中，"传统"正是内在理解的关键所在。因为凡是有生命力的"传统"都必然是变动而开放的，研究者自觉地深入一个文化的"传统"之中，才能理解这个文化的种种外在象征所显示的内在意义。总之，今天研究文化，客观的实证和主观的体会两者不可偏废，因此研究者必须一方面出乎其外，另一方面又入乎其内，最后才可能达到主客的统一。必须出乎其外，即苏东坡所谓"不见庐山真面目，只缘身在此山中"；必须入乎其内则是元遗山所谓"画图临出秦川景，亲到长安有几人"。出乎其外的道理，人人都懂得，因为这是实证论者所一向强调的。入乎其内的说法，今天才获得较多的人的重视。人类学家所说的"being there"便是要求研究者"亲到长安"。钱

先生对于中国文化和历史的研究正是主张由内外兼修以求主客统一。⑨他的宏观论断在四十年代的中国史学主流派和马克思主义派中引起的争议，主要便起于实证论的思维模式专取出乎其外的客观，而否定内在的主观理解在史学研究上的作用。钱先生推论历史事象的内在的文化意义自然不是他们所能接受的。但在九十年代的今天，钱先生的史学取向已是触处可见，反而引不起四十年前那样强烈的反响了。

（三）儒　学　观

钱先生既以抉择中国历史和文化的主要精神及其现代意义为治学的宗主，最后必然要归宿到儒家思想。他生平著述之富及所涉方面之广，为近世罕见，但其重心显然是在学术思想史方面，其中尤以儒学史的研究占据了最重要的分量。他研究儒家思想也和中国文化的其他方面一样，是结合了外在的客观实证和内在的主观理解。毋庸讳言，对于钱先生来说，儒家并不仅是客观研究的对象，而是中国人的基本价值系统。他对儒家的看法可以分两个层次来说：第一是历史事实的层次；第二是信仰的层次。让我们先说第一层次。儒家的价值系统在过去两千多年中通过种种典章制度而规范了中国人的生活的各方面。这是无可否认的历史事实。但是在这个层次上，他有一个重要的具体论点值得特别指出来：即儒家的价值系统并不是几个古圣昔贤凭空创造出来而强加于中国人的身上的。相反的，这套价值早就潜存在中国文化——生活方式之中，不过由圣人整

理成为系统而已。正是由于儒家的价值系统是从中国人的日常生活中提炼出来的，所以它才能反过来发生那样深远的影响。钱先生早年曾特别称赏章学诚在《原道》篇中所提出的“圣人学于众人”的创见。章氏说：“圣人求道，道无可见，即众人之不知其然而然，圣人所藉以见道者也。”(《文史通义·原道上》)他认为这是章氏“所持最精义理。”⑩其实这也正是他自己的看法。他晚年在《论春秋时代人之道德精神》中说：

> 在有孔子儒家以前，忠孝两德，早在中国社会实践人生中，有其深厚之根柢。孔子亦仅感激于此等历史先例，不胜其深挚之同情，而遂以悬为孔门施教之大纲。若谓孔子在当时，乃无端凭空提倡此一种理论，而始蔚成为中国社会此后之风尚，而始目之曰道德，此则远于事理，昧于史实。试问孔子亦何从具此大力，一凭空言，而获后世人人之乐从乎?⑪

“圣人学于众人”的观念，儒家早已有之，《中庸》“君子之道费而隐”章即是此意。王阳明所谓“与愚夫愚妇同的是谓同德”也渊源于此。钱先生的特殊贡献则在把此一观念历史化了。这一具体论点十分重要。他从不肯摭拾经典中一二语来概括儒家思想，而再三关注于儒家在各历史阶段的新发展，其根据便在这里。中国人的生活在两千多年中不断变化，儒家思想自然也不可能静止不动。但这并不是说，儒家思想仅仅被动地反映生活现实，而是说，儒家在各历史阶段都根据新的生活现实而更新其价值系统，使之能继续发挥引导或规范的作用。因此他一再推重朱子注《四书》以取代《五经》是儒学史上一件大事。这一见解也显然受到章学

诚的启发。章氏云:“夫道备于六经,义蕴之匿于前者,章句训诂足以发明之;事变之出于后者,六经不能言,固贵约六经之旨而随时撰述以究大道也。”(〈原道〉下)事实上,钱先生的许多著作也都可以作如是观,即“约六经之旨”以阐发儒家在二十世纪的意义。

但是儒家对于钱先生而言,并不是一种历史上的陈迹,仅供以客观研究的对象。更重要的,儒家是他终身尊奉的人生信仰;自少至老他都对儒家抱着深厚的感情。这便是我在前面所说的第二个层次——信仰的层次。

在这个层次上,他深信儒家的价值系统不但是造成中国民族悠久与广大的一个主要动力,而且仍然可以为中国的现代化提供一个精神的基础。在他看来,儒家的价值系统无论对于社会或个人都有潜移默化的积极功能。就社会而言,中国自秦汉以后大体上便没有森严的阶级制度;社会上既没有世袭的贵族阶级,也没有欧洲在十八、十九世纪尚普遍存在的农奴阶级。所以欧洲各国从“旧秩序”转变为现代社会都必须正式颁布农奴解放(Emancipation)的法令。这一现象在中国近代史上根本不存在。这一差异是不容忽视的。(胡适虽以攻击中国传统著称,但他也承认:“我们的社会组织,因为脱离封建时代最早,所以比较的是很平等的、很平民化的。”)中国的行政官员,自汉代起,即由全国各地选拔而来,并以德行和知识为绝对的标准,这是世界文化史上仅见之例。在其他前近代的社会中,政治权力无不由一特殊阶级掌握,其所凭藉的或是武力(军人),或是身分(贵族),或是财富(早期资产阶级)。中国的“士”阶层则与农、工、商同属平民,“四民”之间至少在理论上是可以互相

流动的。这一制度更显然直接源于儒家"选贤与能"的价值系统。不管科举制度在实践中发生过多少流弊,它在比较文化和社会史上的独特意义是无可否认的。西方社会学家由于没有现代中国人的反传统的意识,因此反而有人对这一独特现象具有浓厚的兴趣。

以上仅举制度史一二端,并略作说明,以见钱先生对于儒家的信仰所持的根据。懂得他的根据所在,我们才能了解他为什么坚决反对以"封建"两字概括中国的传统社会,以"专制"两字概括政治体制。钱先生驳斥"封建"一词在现代中国史学上的滥用,论据明确。所以西方汉学家也曾援引其说,认为中国西周的"封建"已不能与西方中古封建制度相比附,秦汉以后更不必说了。[12]至于"君主专制"的问题,则较为复杂。此说经梁启超的大力宣扬之后,已深入人心,孙中山也接受这一论断。但是钱先生并不否认中国史上有"一个几近专制的王室",也承认元、清"两朝政制,更趋于专制黑暗"。[13]在《国史大纲》中,他更明白地指出明代是"君主独裁"(见第三十六章)。据我反复研究的结果,我以为钱先生所强调的其实是说:儒家的终极政治理论与其说是助长君权,毋宁说是限制君权。基于儒家理论而建立的科举、谏议、封驳等制度都有通过"士"权以争"民"权的涵义。(因"士"为"四民之首"。有趣的是胡适在1941年的一篇英文讲演中也强调中国历史上有三个因素可以成为民主的基础,即社会上无森严的阶级、科举制度和谏官制度。[14])他特别重视孙中山在西方三权之外再增设"考试"和"监察"二权,以上接中国的政治传统。这正是他深信儒家的政治理论有一个合理的内核,可以与现代的民主相衔接的缘故。

这是一个属于整体判断的大问题，自然不能没有见仁见智之异。钱先生由于针对流行的“君主专制”说作反驳，行文之间难免引起误会，好像他断定传统的儒家政治即是“民主”。有些争议就是这样引发的。⑮然而我们不妨说：钱先生认为在儒家思想的指引之下，中国行政官吏的选拔早已通过科举制度而建立了客观而公开的标准，既非任何一个特权阶级（如贵族或富人）所能掌握，也不是皇帝所能任意指派的。在这个意义上，他自然无法接受“封建”或“专制”那种过于简化的论断。其实这个意思和韦伯的观点大有相通之处。韦氏认为近代西方各国官僚制度的建立最初与民主的发展有平行的现象。由于行政官吏的任用，采取了客观的标准，因而打破了贵族的垄断和私人的关系，结果是被统治的人民在政体面前平等化了。这种政体本身并不即是民主的，甚至依然是专制的，但这一发展还是向民主走近了一步。所以他称之为“消极的民主化”（“passive democratization”）。值得注意的是韦伯所举的史例主要都是近代西方的，而其中却包括了中国的科举任官制在内。不但如此，他还特别指出中国的制度至少在理论上更为严格。⑯

钱先生的儒家信仰在下面这一段自叙中写得尤其亲切。他说：

> 顾余自念，数十年孤陋穷饿，于古今学术略有所窥，其得力最深者莫如宋明儒。虽居乡僻，未尝敢一日废学。虽经乱离困厄，未尝敢一日颓其志。虽或名利当前，未尝敢动其心。虽或毁誉横生，未尝敢馁其气。虽学不足以自成立，未尝或忘先儒之榘矱，时切其向慕。虽垂老无以自靖献，未尝不于国家民族世道人心，

> 自任其匹夫之有其责。虽数十年光阴浪掷，已如白驹之过隙，而幼年童真，犹往来于我心，知天良之未泯。自问薄有一得，莫匪宋明儒之所赐。顾三十以后，虽亦粗有撰述，终于宋明理学，未敢轻有所论著。……平居于两《学案》最所潜心，而常念所见未切，所悟未深，轻率妄谈，不仅获罪于前儒，亦且贻害于当代。故虽私奉以为潜修之准绳，而未敢形之笔墨，为著作之题材也。[17]

可见以人生信仰而言，钱先生确是一位现代的儒家，因为自幼至老，他所向往的是儒家的精神境界，所奉持的也是儒家的立身原则。

作为一套信仰系统，儒家自然具有宗教性的一面。但儒家毕竟与一般意义下的宗教不同。它的基本方向是入世的。韦伯研究世界各大宗教的经济伦理，必以儒家为首，即因其对此世持最肯定的态度。[18]儒家的入世教义因此又有其与世推移与变化的一面；这一面的研究则采取历史的观点。钱先生在信仰层面当然承认儒家有其历久而弥新的常道（虽然不能用几句话来加以概括），但是他的史学的立场则使他把儒家看成一个不断与时合拍的活的传统。他在这一方面有独到的见地，与当代所谓新儒家取径迥异。

钱先生对于儒学史的分期发展曾先后在各种著作中谈到，但最有系统也最具代表性的当推他在1961年《中国儒学与文化传统》的一篇讲词（收在《中国学术通义》中）。他在此讲中把儒学分为六期。大略言之，第一，先秦是创始期。第二，两汉是奠定期，以经学为主，而落实在一切政治制度、社会风尚、教育宗旨以及私人修养之中。第三，魏晋

南北朝是扩大期，不但有义疏之学的创立，而且扩大到史学，从此经、史交称。第四，隋唐是转进期，儒学在经、史之外又向文学转进，杜甫之诗与韩愈之文都为儒学别开生面。第五，宋元明是儒家之总汇期与别出期。所谓总汇，指上承经、史、诗文的传统而加以融汇；所谓别出，则是理学。第六，清代儒学仍沿总汇与别出两条路进行，但内容已大不相同。尤其清儒的别出在考据而不在理学，至于晚清公羊学的兴起则更是别出中之别出了。

据以上的分期及其所持标准，可见钱先生的儒学史具有两个特点：第一是他完全依照中国学术思想史内在演变的脉络而分期，不涉及与西方的比附。第二是他显然认为儒学是一直在发展与扩大之中，并不限于所谓"哲学"的领域。宋明理学和清代考据之所以"别出"，即在其为突破性的新发展，使儒学的内容更为丰富，但并没有取代"扩大"与"总汇"的大潮流。

这里最值得注意的是他对"道统"的看法。他说：

> 此刻要谈到中国后半部儒学史中之所谓道统问题。因凡属别出之儒，则莫不以道统所归自负。此一观念，实由昌黎韩氏首先提出。原道云："尧以是传之舜，舜以是传之禹、汤、文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟子，孟子之死，而不得其传。"（英时按：这是口头征引，故文字与原文小异。）韩氏则隐然以此道统自负。此一观念，显然自当时之禅宗来，盖惟禅宗才有此种一线单传之说法，而到儒家手里，所言道统，似乎尚不如禅宗之完美。因禅宗尚是一线相继，绳绳不绝；而儒家的道统变成斩然中断，隔绝了千年以上，

乃始有获此不传之秘的人物突然出现。[19]

钱先生对宋明理学十分推重，这是毫无疑义的。但他不能接受理学家的道统观，并且指明其说出于韩愈模袭禅宗。这是因史学求真实而不得不然。1954 年陈寅恪在《论韩愈》一文中已根据韩愈早年经历而获得同样的结论。陈氏说：

> 退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然其所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！宋儒仅执退之后来与大颠之关系，以为破获赃据，欲夺取其道统者，似于退之一生经历与其学说之原委犹未达一间也。[20]

引文末句论宋儒即指朱子，事见《韩文考异》卷五《与孟尚书书》论“胸中无滞碍”条。

钱先生不但不取韩愈所首创的道统观，而且还提出了他自己对于道统的新理解，故他说：

> 关于宋明两代所争持之道统，我们此刻则只可称之为是一种主观的道统，或说是一种一线单传的道统。此种道统是截断众流，甚为孤立的，又是甚为脆弱，极易中断的；我们又可说它是一种易断的道统。此种主观的、单传孤立的、易断的道统观，其实纰缪甚多。若真道统则须从历史文化大传统言，当知此一整个文化大传统即是道统。如此说来，则比较客观，而且亦决不

能只是一线单传，亦不能说它老有中断之虞。㉑

“整个文化大传统即是道统”正和他对儒学史的发展与扩大的看法完全相符。以现代的话来说，这是思想史家的道统观，而不是哲学家的道统观。钱先生和当代“新儒家”的分歧在这里已充分显露出来了。

（四）与新儒家的关系

现在我们要进而探讨钱先生和“新儒家”的关系。首先必须搞清“新儒家”究竟指什么。最近五、六年来，由于中国大陆学术界对于海外儒学研究发生了浓厚的兴趣，“新儒家”的名号也开始在大陆流行。据最近的报导，1986年“现代新儒家思潮研究”已成为官方批准的重点研究项目，1987年更初步确定以梁漱溟、张君劢、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆、方东美为重点研究对象。不但如此，有关“新儒家”的“学案”、“论集”、“论丛”、“论著辑要”等已大批出版，或即将问世。㉒可见大陆学术界对于“新儒家”一名的使用是非常广泛的。（出乎意料之外，据上引之文，连我的一些文字也收入了《现代新儒学论著辑要》之内。）其次，把范围再缩小一点的，则将“新儒家”限定在哲学一门之内。例如李泽厚《略论现代新儒家》一文便只讨论了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四个人，而没有包括钱先生和徐复观，因为后两人都是史学家。㉓

但是以“新儒家”的名号指二十世纪的思想流派，其事起于海外，特指1958年元旦张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——

《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。(可参考张灏用英文讨论“新儒家”和他们的“宣言”的文章。“新儒家”在此文中译作New Confucianism.㉔)这篇《宣言》是由唐君毅先生起草的,经过其他三先生斟酌讨论,然后定稿。但《宣言》的四位签名者之中,唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子,而《宣言》中特别强调“心性之学,乃中国文化之神髓所在”也明显地透露出熊十力的基本观点。㉕所以严格地说,“新儒家”主要是指熊十力的哲学流派。刘述先说:“熊先生……的思想对于广大的社会虽无影响,但却打开了一条思路,成为当代新儒家哲学的发端人。《宣言》中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。”㉖这是完全合乎事实的论断。

从上面的讨论可知“新儒家”今天至少有三种不同的用法:第一种主要在中国大陆流行,其涵义也最宽广,几乎任何二十世纪中国学人,凡是对儒学不存偏见,并认真加以研究者,都可以被看成“新儒家”。这样的用法似乎已扩大到没有什么意义的地步了。第二种比较具体,即以哲学为取舍的标准,只有在哲学上对儒学有新的阐释和发展的人,才有资格取得“新儒家”的称号。在这个标准之下,熊十力、张君劢、冯友兰、贺麟诸人大概都可以算是“新儒家”。(但梁漱溟归宗佛教,又不承认中国有哲学,他是不是“新儒家”则尚有问题。两年前承岛田虔次先生寄赠《新儒家哲学について——熊十力の哲学》一书,京都,同朋舍,1987年,也是以“哲学”为标准。此书中也有专章讨论冯友兰的《新理学》,视之为“新程朱派”的代表。)第三种是海外流行的本义,即熊十力学派中的人才是真正的“新儒家”。此外有私

淑熊氏之学而又为熊门所认可者,如聂双江之于王阳明,当然也可以居"新儒家"之名而不疑。

根据上引的第一种用法,我们也许可以称钱先生为"新儒家"。但这一用法,空洞无意义,决不是他所愿意承受的。钱先生的学问宗主在儒家,终极信仰也归宿于儒家,这是不成问题的。但是他的基本态度是所谓"守先待后"(也就是"述而不作");他的主要旨趣是阐明中国的学术传统,以待后起者之自觉行动。因此他从未自树新义,期望他人随从。我们当然可以说,现代人解释古人的思想,无论自以为怎样忠实于原著,终不免要把新的观点带进来。然而这究竟和有意识、有计划地建立一个新系统大有不同。钱先生曾明白地说:

> 若此后中国文化传统又能重获新生,则此一儒学演进必然会又有新途径出现。但此下的新儒学究该向哪一路前进?我想此一问题,只一回顾前面历史陈迹,也可让我们获得多少的启示;不烦我们再来作一番具体的预言,或甚至高唱一家一派式的强力指导。如韩愈所谓:"开其为此,禁其为彼",总不是一好办法。韩愈尚所不为,我们自可不走此绝路。㉗

这是史学家的态度,不但和熊十力不同,也和梁漱溟、冯友兰截然异趋。

第二义的"新儒家"则不能用在钱先生的身上,因为他是史学家而不是哲学家。钱先生的研究重点是中国学术思想史,但他尽量避免用"哲学"这一概念。在他看来,中国思想中虽然有与西方哲学相应的部分,而不相应的部分则更占分量。如果以中国思想之实来迁就西方哲学之名,恐怕

容易流于削足适履。他晚年想通过现代流行的学术分类以、比较中西异同，才用了“中国哲学”的名词。但是他开宗明义便说：

> 哲学一名词，自西方传译而来，中国无之。故余尝谓中国无哲学，但不得谓中国人无思想。西方哲学思想重在探讨真理，亦不得谓中国人不重真理。尤其如先秦诸子及宋明理学，近代国人率以哲学称之，亦不当厚非。惟中国哲学与西方哲学究有其大相异处，是亦不可不辨。[28]

可见他虽能接受“哲学”的分类，而终觉心有不安。这类的大问题当然不免有见仁见智的不同。但钱先生无意走哲学的道路则是无可置疑的。

至于第三义的“新儒学”，那当然更不能包括钱先生在内了。钱先生和熊十力的关系，依照传统的说法，是所谓“论学之友”。但两人论学见解颇多不合。钱先生在《师友杂忆》中曾多次提到和熊十力交往的经过，兹择抄其较有关系者数则于下，以说明他和第三义的“新儒家”之间的异同所在。

> 自后（汤）锡予、十力、（蒙）文通及余四人，乃时时相聚。时十力方为《新唯识论》，驳其师欧阳竟无之说。文通不谓然，每见必加驳难。论佛学，锡予正在哲学系教中国佛教史，应最为专家，顾独默不语。惟余时为十力、文通缓冲。又自佛学转入宋明理学，文通、十力又必争。又惟余为之作缓冲。
>
> 除十力、锡予、文通与余四人常相聚外，又有林宰平、梁漱溟两人，时亦加入。惟两人皆居前门外，而又

> 东西远隔。漱溟又不常在北平，故或加宰平，或加漱溟，仅得五人相聚。宰平与漱溟不易相值。㉙
>
> 余其时又识张孟劬及东荪兄弟，两人皆在燕大任教，而其家则住马大人胡同西口第一宅。时余亦住马大人胡同，相距五宅之遥。十力常偕余与彼兄弟相晤，或在公园中，或在其家。十力好与东荪相聚谈哲理时事，余则与孟劬谈经史旧学。在公园茶桌傍，则四人各移椅分坐两处。在其家，则余坐孟劬书斋，而东荪则邀十力更进至别院东荪书斋中，如是以为常。㉚

上面这几段描写透露了两点当时学术思想的动态。第一是这几位学人显然都和当时以胡适为首的主流派不相契。主流派代表了"五四"以来批判中国文化和提倡西化的观点，而以上这些学人则都对中国文化传统抱认同的态度。陈寅恪所谓"一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"，大概可以代表他们的最低限度的共同纲领。他们之间的经常聚会象征着一种与主流派相抗衡的意味。但当时的学风仍然比较淳厚，思想上的对抗并没有演变到彼此轻鄙的地步。试举一两个例子。胡适在 1937 年 1 月 18 日的日记中说：

> 到北大，与汤锡予先生畅谈。他自认胆小，只能作小心的求证，不能作大胆的假设。这是谦词。锡予的书（按：指《汉魏两晋南北朝佛教史》）极小心，处处注重证据，无证之说虽有理亦不敢用。这是最可效法的态度。
>
> 他又说：颇有一个私见，就是不愿意说什么好东西都是从外国来的。我也笑对他说：我也有一个私见，就

是就说什么坏东西都是从印度来的！我们都大笑。[31]

一九三三年五月胡适在《独立评论》第三十一号上介绍熊十力所写《要在根本处注意》一文说：

> 熊十力先生现在北京大学讲授佛学，著有《新唯识论》等书，是今日国内最能苦学深思的一位学者，……熊先生此次来信，长至五千字，殷殷教导我要在根本上注意，莫徒作枝节议论，他的情意最可感佩，所以我把全文发表在这里。[32]

但是双方的壁垒分明，则不容讳言。

第二是非主流派之间虽有最低限度的共同纲领，仍不能掩盖内部的分歧。钱先生喜欢和张孟劬"谈经史旧学"，而熊十力则好与张东荪"谈哲理时事"，因此四人必须分为两处，即可见"守旧"与"趋新"的不同。他们是不可能统一在"新儒家"这一旗帜之下的。

钱先生又记马一浮与熊十力的故事，也大可玩味，

> 马一浮复性书院设在岷江对岸上。一日，渡江来访，邀余去书院讲演。熊十力在西湖，与一浮同居有年。及来北平，与余同居。余之知一浮，亦有年矣。及一浮来此创办书院，十力亦同来。不知何故，龃龉离去……
>
> 一浮衣冠整肃，望之俨然。而言谈间，则名士风流，有六朝人气息。十力则起居无尺度，言谈无绳检。一饮一膳，亦惟己所嗜以独进为快。同席感不适亦不顾。然言谈议论，则必以圣贤为归。就其成就论，一浮擅书法，能诗，十力绝不近此。十力晚年论儒，论六经，纵恣其意之所至。一浮视之，转为拘谨矣。但两人居

> 西湖，相得甚深。殆以当年，两人内心同感寂寞，故若所语无不合。及在复性书院，相从讲学者逾百人，于是各抒己见，乃若所同不胜其所异，暌违终不能免。[33]

这里不但显出马一浮与熊十力之间"所同不胜其异"，而且更透露了钱先生对待儒家传统的态度与熊十力几乎在大关键上全不相合。钱先生对宋明理学是"私奉以为潜修之准绳"；熊十力虽句句话不离"冥悟证会"、"良知"、"心性"，但他从不重视向来理学家所说的修养工夫。所以他坦然承认："唯(林)宰平知余平生未有变化气质之功。"[34]钱先生对于经学抱着敬慎的态度，举凡历代经师的注疏和辨伪他都不敢轻忽。经典成立的时代尤其是关键所在，因为这一点直接涉及儒家思想的发展及其与其他学派的关系。如《中庸》、《易传》、《周礼》的时代都是不能不加以考证的。这是客观的学术问题，既不容逞才使气，更不是凭什么"义理系统"即可断定的。但熊十力对儒家经典的态度则已远非"六经注我"四字所能形容；他简直是兴到乱说，好像是一个不学的妄人一样。钱先生对此种作风尤为深恶痛绝。记得大概在八十年代初我在素书楼偶然向他提到熊十力的《读经示要》，我说熊先生解《论语》"诗书执礼，皆雅言也"，居然引了方以智《通雅》，"执"字原是"艺"，由"执"的形近致误。而陈梦家《尚书通论》也得到了同一结论，但却不知此解已为方氏所先论。我的意思不过是觉得熊十力也弄训诂考证，出人意表。钱先生误会了，以为我在推重熊氏的经学，而露诧异之色。后来他听清楚了我的论点，方觉释然。接着他便对熊十力在经学上的猖狂恣肆痛加批评，并认为这种态度将来会对学风发生极坏的影响。我当即告诉他，用不着

等到将来，现在便已有人师法熊十力，直呼古人为“尔”、“汝”而直斥之，好像责备自己的学生一样。他听了，为之叹息不已。这已不仅是思想的分歧，而涉及基本学养的问题了。徐复观在1980年11月16日的日记中也说：

> 连日偶翻阅熊十力先生的《乾坤衍》，其立言猖狂纵恣，凡与其思想不合之文献，皆斥其为伪，皆骂其为奸。其所认为真者仅《礼运大同篇》及《周官》与《公羊何注》之三世义及乾坤两彖词，认定此为孔子五十岁之后之作。彼虽提倡民主，而其性格实非常独裁……我不了解他何以疯狂至此。[35]

徐先生是熊门高弟，其言如此激切，诚足发人深省。

熊十力成为新儒家的开山祖师是由于他的门弟子——第二代新儒家——近四十年来在海外开拓了新的领域。其中最具关键性的便是1958年在《宣言》中签名的唐君毅、牟宗三、徐复观三位先生。钱先生和第二代新儒家也有或密或疏的交涉。唐君毅先生任教香港新亚书院，和钱先生共事最久；徐复观、张丕介两先生创办《民主评论》，为钱先生和第二代新儒家提供了一个共同的言论园地。特别是在五十年代，由于《民主评论》和代表自由主义的《自由中国》隐然形成了对垒的情势，钱先生和第二代新儒家很自然地被划在同一思想流派之内。新亚书院和《民主评论》，还有王道先生在香港主持的《人生》杂志，也都被看作是同一思想阵营的组织基地。因此，仅以外在的形迹而言，钱先生和第二代新儒家之间的关系似乎已紧密到不可分的地步。但是这种外在的关系主要是由两个因素造成的。第一是偶然的历史因素。四十年代末中国少数学人流亡到海外（香港和

台湾)之后,由于空间的极端限制,彼此凑泊在一起以从事文教事业。新亚书院的创建便是一个明显的例子。第二是传统的因素,钱先生和第一代新儒家在三十年代北平的交往是基于向中国文化认同这一最低限度的共同纲领。这一传统一直延续到五十年代的海外,依然构成钱先生和第二代新儒家之间的精神联系。

但是过此以往,钱先生和第二代新儒家之间也是"所同不胜其异",甚至没有共同的语言。因为第二代新儒家的康德——黑格尔语言既不是钱先生所熟悉的,更不是他所能接受的。从这一点说,钱先生和第二代新儒家之间在思想上的关系其实比第一代——熊十力——是更疏远了,而不是更接近了。这种疏离从钱先生拒绝在他们的《宣言》上签名这一行动具体表现了出来。钱先生在 1959 年 5 月 6 日给我的信上说:

> 年前张君劢、唐君毅等四人联名作中国文化宣言书,邀穆联署,穆即拒之。曾有一函致张君,此函曾刊载于香港之《再生》。穆向不喜此等作法,恐在学术界引起无谓之壁垒。

我没有读到钱先生给张君劢的信,不知道他所持的正面理由是什么。但从他的信中,我们可以看出他不愿意以签名发宣言的方式来造成有形的学术壁垒。这和他平生不肯树立"门户"的精神完全一致。今天"新儒家"的门户便是从 1958 年这篇《宣言》引发出来的。钱先生不赞成有此门户当然仅仅表示他自己的价值取向;他似乎并无意图要强人随从。以当前的学术空气而言,我们当然可以说,不立门户未必是,建立门户也未必非,一切只能取决于个人的自由意

志。但是无论如何，钱先生当年既然坚决拒绝《宣言》的联署，我们今天便没有理由将“新儒家”之名强加在他的身上。否则真是所谓“尊之适所以侮之”了。

以我个人所知，钱先生晚年在台北所了解的“新儒家”只是熊十力一派的专称。熊十力在理学上特尊陆、王，在钱先生的儒学史的概念中，陆王是所谓“别出儒中之尤别出者”。他自己也十分推重陆王，尤其是王阳明，但是别出儒虽然特呈精采，却无法代替儒学的整体。钱先生充分承认别出儒的特殊贡献，但是他所要继承的则尤在北宋以来综汇经、史、文学的儒学传统。他之所以在宋代理学家中独尊朱子，不仅因为朱子“集理学之大成”，更重要的是朱子同时也继承和发展了欧阳修以来的经史文学。所以他曾形容朱子是“欲以综汇之功而完成其别出之大业”。[35]我这样以钱先生与新儒家作对比，并不是要重提朱陆异同的旧案，更不是说双方的分歧是朱陆异同在二十世纪的简单重现。事实上，我是根据我所理解的钱先生的观点来说明他为什么拒绝在1958年的《宣言》上签名，也不肯认同于所谓“新儒家”。那篇《宣言》开宗明义以“心性之学乃中国文化之神髓所在”，便显示出熊十力的特殊观点。这一论断在熊门的新儒家看来当然是不证自明的天经地义。然而在门外人的心中便难免要引起一连串的疑问。如果说心性之学是中国思想史上一个重要的特色，熟悉中国学术传统的人也许不致提出太多异议。但是要得到《宣言》中的论断，这后面需要多少层的预设和多少的经验证据呢？不用说，这样提问题对于新儒家是完全“不适应”的，因为在他们“立其大”的思路上根本不发生这样的问题。钱先生是否因为对《宣言》中

这一类论断感到心有所不安而不肯连署,我们现在已无法断定。不过他有一段论陆王之学的特征,似乎可供参考。他说:

> 陆王之学为理学中之别出,而阳明则可谓乃别出儒中之最是登峰造极者。因别出之儒,多喜凭一本或两本书,或凭一句或两句话作为宗主,或学的。如二程常以大学、西铭开示学者;象山则专据孟子,又特提先得乎其大者一语;而阳明则专拈孟子良知二字,后来又会通之于大学而提出致良知三字,作为学者之入门,同时亦是学者之止境,彻始彻终只此二字。后来王门大致全如此,只拈一字或一句来教人。直到明末刘蕺山又改提诚意二字。总之是如此,所谓终久大之易简工夫,已走到无可再易再简,故可谓之是登峰造极。然既已登峰造极,同时也即是前面无路。㊲

陆王的这一特征在今天新儒家的身上好像也留下了明显的痕迹。总之,钱先生和第二代新儒家之间虽有最低限度的一致立场——为中国文化说话——并且从五十年代到六十年代初交往甚密,但是彼此的学术取向以及对儒学传统的认识都格格不入。"离则双美,合则两伤",这句话用在钱先生和新儒家的关系上面真是再恰当不过了。

(五) 新儒家的道统论

现在我要进一步对新儒家有所讨论。首先,让我对新儒家的道统观提出局外人的一个观察。前面引钱先生的说法,别出之儒因为受禅宗的启示,发展出一种一线单传而极

易中断的道统观。那么新儒家的道统观是不是宋明理学的延续呢？自熊十力起，新儒家都有一种强烈的道统意识，但是他们重建道统的方式则已与宋明以来的一般途径有所不同。他们不重传道世系，也不讲“传心”，而是以对“心性”的理解和体认来判断历史上的儒者是否见得“道体”。在这一点上，他们确与陆、王的风格比较接近。由于新儒家第一代和第二代诸人对于“心”、“性”、“道体”的确切涵义以及三者之间的关系都没有获得一致的结论，他们的道统谱系因此也有或严或宽的不同。但无论严宽，大致都认定孟子以后，道统中断，至北宋始有人重拾坠绪；明末以后，道统又中断了三百年，至新儒家而再度确立。（按：熊十力晚年认为孔子的内圣心学，至孟子以后便中断了，宋明儒亦非“嫡嗣”，见《明心篇》；又说孔子的外王“大道”学，就孟子也无法继承，见《乾坤衍》。若依此说，则自无“道统”可言。）由此可见新儒家的道统虽然不是一线单传，但仍然是随时可断。

新儒家建立道统在文字层面上是运用哲学论证；这是新儒家的现代化或西方化。但是由于新儒家奉孟子陆王一系的心学为正统，必须肯定有一普遍而超越的“心体”。这个“心体”对于每一个人都是一真实的存在，即陆象山所谓“此心”或王阳明所谓“良知”。“心体”是一切价值和创造的根源，但其第一性质则必然是道德的。另一方面，陆、王又强调“吾心即宇宙”、“良知生天生地”，因此新儒家也必须肯定有一道体流行于整个宇宙之间。这个道体可以有各种不同的名称，如天道、天命、本体、上帝之类。但名称无关紧要，重要的是我们必须承认这才是宇宙的最后真实。照新儒家的看法，古代希腊哲学家也看到了这个道体，不过他们

为思辨理性所限，把它当作形而上的实体；近东的宗教先知也窥见了这个道体，但他们又被启示理性所限制，把它拟之为人格化的上帝。只有儒家圣人所言的才是对于道体的正见。不但如此，新儒家还更进一步，通过现存的文献和传记材料，他们自信可以断定宋明理学家中谁能上继孟子，见得道体，其见道究竟循着什么工夫进路，以及所成就的义理系统又属于哪一种形态等。这是新儒家重建道统谱系的最重要的内在根据。

显而易见，这一断定并不能取决于哲学论证。所以新儒家最后必然强调"体证"、"证会"之类的修养工夫，这便是所谓"德性之知，不由见闻"。宋、明理学家对于修养工夫本有种种具体的描述和讨论。新儒家据此立论自有一定的理由。宋明理学家自述其"见本心"或"觅本体"的过程往往甚为亲切。例如高攀龙描写他一生出入各家所指示的修养工夫，虽有过"透体通明，遂与大化融合无际"的见道经验，仍然需要再过十几年才识得《大学》、《中庸》所描写的本体和工夫(见《明儒学案》卷五十八"东林")。我们自然不应轻易怀疑高攀龙和其他理学家有过此类心理的经验，因为他们的工夫历程是有明确的记录的。但是现代一般人并没有作过这种精神修炼，更不曾证会心体和道体，因此无法在这一层次上分辨儒学史上谁已见道、谁未见道、或谁见道不明等等。现代新儒家则不同，他们正是以证悟的经验为重建道统的前提。无论是评析宋明儒者的工夫论还是本体论，新儒家的论断和语气都必须假定他们对宋明儒者的种种修炼行为与造境无不亲自经历过。否则他们所指的前人证会道体的异同高下便成为观念游戏了。新儒家强调的证悟在西

方人看来毋宁是宗教体验的一种。例如熊十力所说的"良知是呈现",如果真是一种实感,则与西方人所说的"上帝的呈现"(God's presence)属于同一境界,虽然内容可能有异。但非亲历此境者则不能妄语,所以我们在门外的人最多只能把见道者的证言当作一种事实来接受,而不能赞一词。

如果我们细察新儒家重建道统的根据,便不难发现他们在最关键的地方是假借于超理性的证悟,而不是哲学论证,康德——黑格尔的语言在他们那里最多只有促进的作用,而且还经过了彻底的改造。只有在承认了"心体"、"道体"的真实存在和流行这一前提之后,哲学论证才能展开。但这一前提本身则决不是任何哲学论证(或历史经验)所能建立的。所以如果我们把新儒家的道统观简单地看作一般意义下的哲学史研究,那便不免会时时发生"每逢危难,上帝出现"("deus ex machina")的错觉。因为每在紧要关头,哲学和历史都无济于事时,直接承当的必是超越的证悟。其实这正是新儒家特显精神之处。只要我们了解新儒家所讲的并不是普通意义的哲学,而是具有宗教性的道体,是理性与感官所不能及的最高领域,上述的错觉便可以避免了。早在九十年以前,威廉·詹姆斯便已指出,对于"上帝呈现"这一类直接的宗教体验,理智是绝对无能为力的;哲学和神学即使建构得再精巧,也只能是第二义以下的模本,是空洞而不相干的。㉞同时他又说:如果有人真正感到活生生的上帝曾呈现在他的面前,那么无论你用多么高明的批判的论证来反驳他,也丝毫无法改变他的信仰。㉟我们对于新儒家的道统观即可作如是观。

但是问题在于道统如果有实义,则只能是儒学史上的

客观事实，并为人人(至少是大多数人)所共见。另一方面，心体、道体的体证如确有其事，自古及今也都仅限于极少数的人。不仅如此，体证必然是个人的私经验，往往因人而异，甚至同一人也先后不同(如前引高攀龙之例)。那么我们究竟怎样才能断定儒学史上谁曾见过"道"，谁未见过"道"？又如何分辨所悟者是真"良知"，还是仅是"良知的光景"？通常我们会想到以孔、孟以来的儒家文献为判断的标准。但从新儒家的立场来说，这是完全无济于事的。文献必涉及训诂考证的问题；新儒家与考证学家恰好相反，他们相信"义理明而后训诂考证之得失可得而明"。[41]由于他们对义理系统的划分基本上取决于超越的体证，于是问题又回到了起点。但这是在原地兜圈子而不是诠释循环。新儒家的道统观对于具有同样体证经验的人也许已是不证自明，但一般思想史研究者则对之实有手足无措之苦。

新儒家的道统观不仅对"学不见道"的门外人构成了不可克服的理解上的困难，而且在内部也发生了严重的分歧。今天新儒家内部对朱陆异同已开始旧案翻新，有人以朱陆同传道统始终相涵，博约相资；有人则以陆、王上接孟子之绪，得道统之正，而朱子反成歧出。由此可见，同样以超越体证为判断根据，所建立的道统谱系则可以相去极远。不但如此，新儒家讨论宋明理学的传衍和发展给我们一个非常清晰的印象，即以心性论为内核的儒家之"道"，得之极难而失之极易。往往一两百年才偶然出现一两个见"道"的人。而依照新儒家的严格标准，即使是此一二人所见的，也有这样或那样的偏颇；至于门徒之中，如果有两三人能守之不失已属难得，其余则不是误解便是未入其门。因此自北

宋至今一千年间，真能承继孔、孟道统的大概不会超过十人。即使把标准放宽些，加上极少数门人弟子，人数也还是少得可怜。这样看来，新儒家重建道统的方式虽然与宋明理学家不同，但其道统观则仍如钱先生所说，“是截断众流，甚为孤立的；又是甚为脆弱，极易中断的”。新儒家内部的朱陆异同之辨也由此而起。这一新争论与其说是出于儒学史研究上的分歧，毋宁说是新儒家内部已出现谁继承了道统的问题。即使新儒家人人都见道，也还有谁见得最真切的问题。“截断众流”的道统观最后不可避免地要引出衣钵真传的争讼。禅宗“一花开五叶”，但青原、南狱排名先后的纠纷历数百年而不息，一直到清初还有曹洞、临济二宗互争正统。黄宗羲所谓“脱得朝中朋党累，法门依旧有戈矛”也。禅宗的教外别传是宋明儒家道统的原型，《景德传灯录》尤其有示范的作用。陈垣说：

> 今《景德录》即现存禅宗史最初之一部也。自灯录盛行，影响及于儒家，朱子之《伊洛渊源录》，黄黎洲之《明儒学案》，万季野之《儒林宗派》等，皆仿此体而作也。[41]

这是无可否认的客观事实。现代新儒家既然上承宋明别出之儒而严格区别道统中的“正宗”与“旁出”（借用契嵩《传法正宗记》的分类），则这种区别所依据的绝对标准最后必然也要用于他们自己的身上。虽然他们的根据不再是传道世系，而是通过超越证悟所厘定的义理系统，但他们对所谓义理的规定较之禅宗或理学的世系则更为严格。例如宋、元、明三朝《学案》中的人物，从理学的世系角度来说，似乎都应该包括在道统之内；以新儒家的义理来衡量，则绝大多数是

在道统之外。不用说，新儒家内部的义理分歧最后也必须经过同样严格的区别。朱、陆究竟代表同一"正宗"的不同工夫取向呢？还是一为"正宗"、一为"旁出"呢？这一判断上的差别透露出义理系统上最基本的分歧；新儒家道统观的严格性必然要求对这一分歧作出明确的决定。但一经决定，则两说即分高下，高者得道统之正，下者退居偏位。如果两说相持不下，则争端不息；争端不息，则道统不立。这可以说是"截断众流"的道统观给新儒家带来的一大困扰。

当年鹅湖之会，陆氏兄弟各自观点不同，因此必须辩出高下，归于一是，然后才能与朱子争异同。子寿、子静辩了一整天，最后子寿承认"子静之说极是"，才告一段落。从义理的造诣来说，陆象山大概确实在其兄子寿之上，所以子寿卒舍己见以从其弟。但子寿也未必在一切论点上完全与象山一致。所以第二天子寿诗中有"古圣相传只此心"句，象山仍说"微有未安"。子寿立即反应道："说得恁地，又道未安，更要如何？"这很显然是极不耐烦、不痛快的语气。后来吕祖谦柬朱子，说"子寿前日经过，留此二十余日，幡然以鹅湖所见为非，甚欲着实看书讲论，心平气下，相识中甚难得也。"而朱子祭子寿文也说："别未几时，兄以书来。审前说之未定，曰子言之可怀。"可见子寿当时改从象山之说也未尝没有几分勉强。[42]这个例子颇能说明"截断众流"的道统观区别义理的严格性；在这一区别之下，任何细微的歧异都不能被容忍，最后都必须归于一是。既归一是则必以一人为主体矣。这一特征一方面固然反映了立说者的性格，但另一方面恐怕也和"专归一路"的义理形态有关。当代新儒家的主要倾向便和陆象山之教十分相似，不过象山所谓"本

心"新儒家被称之为"道德主体"而已。顾宪成序陈建《学蔀通辨》,曾以"无我、有我"分别朱陆。他说:"在朱子岂必尽非而常自见其非;在陆子岂必尽是而常自见其是。此无我、有我之证也。"又说:"朱子岐德性学问为二,象山合德性学问为一,得失判然。如徐而求其所以言,则失者未始不为得,而得者未始不为失。此无我有我之别也。"顾氏所谓"无我"当出于《论语·子罕》所谓"毋我"。这一分别很自然地使我们联想到 1947 年金岳霖比较他和熊十力的哲学分歧。他说:

> 熊氏哲学背后有他这么个人,而我的哲学背后没有人。[43]

这正是现代的有我、无我之辨,也可以说是主观与客观的分别。一个主观极强、自信极深的人,所讲的恰好又是专归"道德主体"一路的哲学,往往会在不知不觉之间化身为道德主体。这样一来,他便容易发展出顾宪成所说的"常自见其是"的倾向;对于不同的观点更容易直觉地视为"陋说"、"邪意见"、"闲议论"、"第二义以下"之类,而一概加以挥斥。陆象山是如此,熊十力更是如此。新儒家的道统和这一特殊的义理形态有内在的关联,是显而易见的。

现在我们要进一步追问:当代新儒家为什么要费如此力气来重建道统呢?为什么他们非把道统的焦点集中在"心体"、"道体"之上不可呢?不用说,这两个问题都不是很容易解答的。

通常我们提到"新儒家",大致都把它当作现代中国的一个思想流派。对于"新儒家"了解得更多一点的人也许会说它是继陆王心学而起的一个哲学流派,因为新儒家中的

人物主要是以哲学为专业的。但是这种门外人的看法是和新儒家的抱负完全不相称的。这里我们必须再次提及他们那篇《中国文化与世界》的宣言。这篇宣言大致反映了他们的抱负——面对西方文化的冲击,中国人必须重建中国文化的价值体系。在这个重建过程中,他们并不拒斥西方文化的成分;相反的,对于"五四"以来所提倡的"民主"和"科学",他们同样抱着肯定的态度。但是他们坚持一切西方的成分都必须安排在中国文化的价值体系之内。从这一点说,他们的立场当然是和"五四"以来的主流派恰恰相反。因此他们也往往被定性为文化保守派或传统派。然而这种定性未必与实际相符。事实上,他们把中国文化(以儒家为中心)的理想和现实一分为二。在现实的层面上,从制度到习俗,他们不仅是反传统的,而且其反传统意识的激烈有时甚至不在"五四"主流派之下。例如熊十力在1951年5月22日给梁漱溟的信上说:

> 若云社会制度或结构,中国人之家庭组织却是属于制度或结构者……其实,家庭为万恶之源,衰微之本,此事稍有头脑者皆能知之,能言之,而且无量言说也说不尽。[44]

虽然新儒家反传统的程度因人而异,不可一概而论,但大体上说,他们确是对中国文化的一切有形的现实都无所肯定,所肯定的仅是无形的精神。(最明显的还是熊十力,他说:"秦后二、三千年,只有夷化、盗化、奴化三化,何足言文化。")[45]也许正因如此,新儒家才不得不强调道统,并且把道统严格限定在心性论上面。因为依照他们的解释,一部中国文化史的精神仅在极少数的儒家圣贤的身上获得比较

完整的体现和发展。(其他的人,包括释家、道家,如果曾接触到这一精神,也是偏而不全或"日用而不知"。)至于中国社会制度史上的所谓儒家,包括纲常名教在内,则都是对此一精神的歪曲。道统便代表了这一精神的历史,而且也是唯一有意义的历史。新儒家所说的道体、心体、性体等都是这一精神内核,不过因观察的角度不同而有种种不同的名称而已。但这一精神的内核又是中国自古以来所特有的,古代希腊、以色列、印度的哲学和宗教都不及此。所以新儒家才说:"心性之学乃中国文化之神髓所在。"这一中国的"道"正是所谓"放之则弥六合,卷之则退藏于密"。新儒家的历史任务便是以现代的(主要是康德——黑格尔的)哲学语言来展示此"退藏于密"之"道",然后再求"放之则弥六合",即全面重建一个现代的中国文化系统。

我想以上的分析也许可以使我们了解新儒家重建道统的一种苦心孤诣。如果上面关于新儒家的抱负的观察大致不错,那么我们显然不能把他们仅仅看作是一个普通的哲学流派;新儒家中的个别成员尽管在大学的哲学系任教,他们也不是普通的所谓专业哲学家。事实上,他们在许多著作中都表示过不屑与现代所谓"专家"、"教授"为伍的意思。"道"是最高的绝对的领域,也是一切价值的最后源头。新儒家正是以"道"的继往开来者自许的。根据《中庸》"修道之谓教"之说,则新儒家所倡导的其实是"教",而不是通常意义的"学"。从他们的观点说,"教"是第一义的,"学"则是第二义或第二义以下的。因为"教"必归宿于统领一切的最高真理(道),异于"教"的便成为"异端";"学"则是多元的、相对的、局部的,往往演成"此亦一是非,彼亦一是非"的纷

争。中国的传统的经、史、子、集是如此，现代的专门学科尤其是如此。如果我们混“教”为“学”，误把新儒家看作是今天的无数哲学流派之一，不但新儒家不肯承认，而且我们也无从了解新儒家的基本特征。

正由于新儒家是“教”，他们才对内有统一教义的严格要求，对外又必须安顿客观世界的整体秩序。道统的重建即是统一教义的具体表现，关于这一点，上面已有所说明。这里可以补充一点，新儒家虽然没有形式上的“教主”，但精神上仍然要求有一“教主”。依照新儒家内部的不成文法典，见得道体最真切、修行的境界最高的人事实上便居于“教主”的地位。这是因为“教”的内部不能没有“阶次”(hierarchy)；既有“阶次”则不能没有最高的一层。这一套不成文的法典当然不是新儒家所独有，一切的“教”实际上无不有之。但绝大多数的“教”都是所谓“出世的”，至少不直接干预俗世的事。西方的政教分离之后，更是如此。所以这种“阶次”仅仅对于“教”内的信徒有意义，与一般的人是完全无关的。新儒家则不然，他们的最后归宿是社会实践，也就是重新安排人间世的秩序。因此他们的“教”内阶次对于整个社会也同样有效。这是新儒家的难题之一，留待下面再讨论。

(六) 新儒家的“开出”说

现在我们先从新儒家的“开出”说入手。新儒家上承“内圣外王”的旧统，而提出了道统开出政统和开出学统的说法。我们在此有两个侧面的观察：第一，新儒家的两个

“开出”说事实上是为了安顿“民主”与“科学”而特别构想出来的。他们不同意“五四”主流派向西方搬取“民主”与“科学”的主张,因为这种单纯“西化”的主张使中国文化在现代转化中完全失去了作用。为了将“民主”与“科学”纳入中国文化的原有系统之内,新儒家才不得不别出心裁,发展出一套所谓“开出”说。

第二,“开出”说必然涵蕴内圣是一切价值的本源所在。所以内圣的领域也必然高出人间一切活动的领域之上。从这一点看,新儒家显然是要重建儒学在中国文化传统中所一直占有的那种中心而又超越的地位。但是新儒家又确有新的成分,并不是简单的复古。他们对于内圣和外王两个世界的划分大体上是采取了康德关于本体界和现象界的划分,而又加以变化。在“开出”说方面,他们更参用了黑格尔的“精神”客观化而实现其自己的说法。为了使读者对新儒家“开出”的一方面有所认识,我们不妨简略地谈一谈所谓“良知自我坎陷”之说,因为这一说法是“内圣开出外王”的主要论据。

根据新儒家的解释,良知是绝对的道德心,它本身并不以物为对象。但良知在作用的过程中必然引起对有关的客观事物的认知要求,此时良知即须决定“坎陷”其自身以生出一“了别心”,而化事物为知识的对象。新儒家即根据此说而断定一切知识(包括科学知识在内)都依于其高一层次的良知决定“坎陷”其自己而生。故知识必统摄于良知之下。良知是本体界的事,知识则是现象界的事;两者的高下判然。[46]这个曲折有趣的说法大概是从黑格尔的哲学中变化出来的,所谓“自我坎陷”即相当于“Self－diremption”。康

德认为主体——本体我——永不能知其自己，因为主体一旦成为知识的对象即化为经验我，就不再是本体我了。黑格尔不同意此说，因而提出主体——黑格尔的“意识”——正可通过“Self－diremption”而使本身化为可知的对象。这正是人和石头不同的所在。“Self-diremption”原义是“自我分离”。但“绝对精神”要实现其自己则必须通过具体的个人生命，“自我分离”便发生在这个低一级的层次上；在“绝对精神”那一层上，主客自然是统一的。[47]然而新儒家套用黑格尔的概念却引起实践上的困难。“绝对精神”是上帝的化身，所以不可能也没有必要“自我分离”；只有在有血有肉的个人的意识中才会发生自我分离。相反的，依照新儒家之说，良知则是人人所具有的，良知的坎陷也是每一个人所必有的。所不同者，只有极少数的人才能长驻于良知呈现的境界，绝大多数的芸芸众生则无此经验。圣凡两途即由此而加以判别，关键在于证悟之有无。这些极少数的儒家圣贤虽然也有血有肉，表面上似与凡人无异，事实上却具有非常特殊的精神身分。如果依据康德的话来说，他们是具有“智的直觉”的本体我；如果依据黑格尔的话来说，则他们是“绝对精神”或上帝的化身。新儒家的道统“开出”政统和学统之说必预设自己处于价值之源的本体界（圣域），而将从事政与学以及一切人世活动的人置于第二义以下的现象界（凡境）。上面所说的实践上的困难便隐伏在此。

在中国传统的社会结构中，这些具有特殊的精神身分的人自然有他们的特殊社会空间。即使如此，明清以来，由于社会结构在不知不觉中发生重要的变化，这些少数精神“先觉”的社会身分已不免发生问题。王阳明的良知说最后

演变为通俗意义的“现成良知”和“满街都是圣人”。但“良知”一旦泛滥到这步田地，少数“先觉”的存在便没有必要了。如果说，“满街圣人”在“成圣”之前，还需要少数“先觉”的指点，那么这些“先觉”在现实社会上究竟处于什么地位呢？儒家不同于基督教，没有教会的组织，儒者也不能成为专业的牧师。王畿和泰州学派的社会讲学终究不能普及，更不能持久。入清以后，王学衰歇，不少儒家便不免要发生什么是“儒者本业”的困惑了。

今天新儒家似乎也面临同样的困难。新儒家一方面告诉我们：“心体”、“道体”或“良知”的体认是无限艰难的，没有“宿慧”的人几乎没有可能获得“良知呈现”的经验。而且即使偶然有此经验，也决不能保证得而不复失。所以根据他们的严格区别，王阳明的弟子中真能守得住良知之教的也不过两三人而已。另一方面，新儒家又坚持无论是“政统”或是“学统”都必须由“道统”开出。这就等于说，民主和科学在中国的实践最后都落在新儒家的肩上，因为只有他们才是“道统”的承继者。但是新儒家从来没有清楚地指示我们：道统究竟怎样才能“开出”政统和学统？我们只能试作几种可能的推测：第一个可能性是说只有悟“道”——进入“道统”——的人才能开出民主与科学。这大概不会是新儒家的想法，因为这一限制太严格了。依新儒家的标准，今天真正的悟“道”者恐怕不会超过一、二人，我们怎么把这样巨大的“开出”事业完全寄望于一、二人的身上呢？而且即使以当年《中国文化与世界》宣言的四位签名者而言，其中也只有张君劢先生一人曾对民主事业有过贡献。但从悟“道”来说，恐怕新儒家决不会承认他是一个合格的人选。

第二个可能性是新儒家以“先觉觉后觉”的方式激发中国人的良知，然后通过“良知的自我坎陷”以“开出”民主与科学。这也许比较最接近新儒家的“开出”的理想，但是也立即遇到一个难解的困境：新儒家既然不是以传“教”为本业，那么将以何身分并通过何种方式来点拨中国人的良知而期其必从呢？不但如此，中国人追求民主与科学至少有一百年的历史，还在新儒家出现之前。这是不是说，良知早已启用，不必等到“先觉”的激发了呢？这便引出第三个可能性，即所谓“开出”是指中国人的近百年来的努力方向事实上已由良知暗中规定，只不过为之者不自觉而已。这个说法符合“良知本自现成”之义，也可以澄清民主与科学和儒家传统互不相容的偏见。但是这样一来，新儒家则不免永远落后了，如黑格尔所谓“暮色既晦，智枭展翼”，其功能已降为澄清思想上的误解，而不是“内圣开出外王”了。

以上论新儒家“开出”说的困难，甚为简略，因为这不是本文主旨的所在。“良知的自我坎陷”的理论最多只能说明人的一切创造活动都受“良知”的主宰，但却无法说明政统与学统必须等道统来“开出”。因为如果人人都有现成的良知，则他们在发现了民主或科学的价值之后，良知自然会“自我坎陷”，用不着也不可能等待道统中人的指点。前面已指出，中国人在十九世纪末叶已发现了民主与科学的价值。我们可以把发现之功劳归之于“良知”，但不能归之于道统（无论是真道统还是伪道统）。“五四”以来提倡民主与科学最有力的人同时也是最反道统的（虽然是伪道统），他们也未尝不能理直气壮地说，他们反道统正是出于“良知”之不容已。可见“良知”说是一把两刃的刀，两边都可以割。

新儒家之所以必须坚持“开出”说自有其不得不如此的理由。前面已指出，新儒家把自己的领域划在开创价值之源的本体界，而民主与科学则是现代中国人所共同追求的两大新价值。因此新儒家才特别建构一种理论，说明这两大价值在中国的开创必须从源头处——儒家的“道”——着手。根据新儒家的解释，传统儒家的“道”所完成的是道德主体的建立。新儒家则在这个基础上推陈出新，使道德主体可以通过自我坎陷的转折而化出政治主体与知性主体。这一创造性的转折便是新儒家给他们自己所规定的现代使命。很显然的，这一理论建构必须预设新儒家在精神世界中居于最高的指导地位。这里显示出新儒家所设想的中国的现代化与西方的现代化是属于两种截然不同的型态。

西方现代化的历程始于俗世化，即取消了“道统”——基督教——的绝对主宰地位，其结果是大家都知道的政、教分离。美国的开国领袖杰弗逊曾有一句名言：“无论我的邻人说上帝有二十个或根本没有上帝，对我都毫无损害。”这就是说，对于个人最关重要的终极信仰是与民主政治完全不相干的。同样的原则也适用于科学研究方面。科学知识的成立自有独立的客观准则（虽然准则也随着科学的发展而变动），科学家本人究竟是无神论者、一神论者或多神论者都不能影响到他的研究的结果。所以西方现代社会的特征之一是政治、宗教、学术、道德、经济、艺术各个领域都相对独立，其中没有任何一个领域可以特殊地凌驾于其他领域之上。最近二、三十年来，西方的自由主义者甚至已开始怀疑民主究竟是不是先要有一套哲学理论的基础？是不是在宗教信仰退位以后，我们还必须重建一套俗世的共同信

仰来取代它的地位？这种思想上的变化是和西方社会日益多元化的趋向分不开的；现代的社会结构越来越不能允许有一群特殊的人物居于精神领导的地位。反“精英文化”(elite culture)或反“精英主义”(elitism)的声浪在西方一天天高涨便是这一趋向的明确标志。思想界和文化界也市场化了，各种品质混杂的货色都可以自由竞争。这一发展的方向是否健康，自然可以讨论，但目前还看不见转变的迹象。

与西方相对照，新儒家关于中国现代化的设想恰好是一个反命题。新儒家不但坚持中国的道统必须继续占据原有的中心地位，而且还赋予道统以前所未有的更积极的功能：“开出”政统与学统。这个理论一旦涉及实践便必然预设一种金字塔式的社会结构。道统自然是掌握在证悟了道体的人的手上，所以新儒家必然居于金字塔的最高一层，为经验界的一切创造活动提供价值标准。学者和政治家最多只能占据第二层，因为他们所处理的都是经验界的对象，不能直接接触到新儒家的本体世界。严格地说，他们只有在新儒家的道德精神的“浸润”之下才能开拓中国的现代化。其他一切文化社会活动的领域也都在新儒家的价值系统中各有或高或低的定位，他们对于所谓“人格世界”的划分多少反映了他们的社会结构观。但是由于新儒家在基本立场上继承了中国“精英主义”(elitism)的传统，他们的讨论重点是放在金字塔的第一层与第二层之间的。最重要的则是金字塔的塔尖。以新儒家的立“教”形态而言，此塔尖非他们的“教主”莫属，因为“教主”不但是“道”的最高权威，而且还是从内圣领域“开出”外王的原动力(prime mover)。但在现代社会结构中，我们却很难为这个塔尖找到一个相应的位

置。西方今天虽仍有“教宗”(pope),但仅属于天主教一派;并且现代的“教宗”最多只有“内圣”,已与“外王”完全无关。古代儒家的“圣人”论德不论位,也与新儒家的要求(英文所谓“claim”)不尽符合。关键即在于“开出”之说。《中庸》说:“虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐。”道统“开出”政统与学统正是“作礼乐”的现代说法,所以“德”与“位”缺一不可。这是新儒家教义落在实践层次上所必有的涵义之一。从历史上看,与新儒家“教主”略为相应的社会名位只能是初民社会的“最高祭司”(High Priest)、古代帝国的“国师”或欧洲中古时代的“教宗”之类,但这一类的名位在现代社会的构成原则中却找不到任何根据。

(七)新儒家的心理构造

新儒家的金字塔式的社会构造虽然尚有待建造,但是他们的心理构造早已是金字塔式的,而且已发展到牢不可破的地步。新儒家对整个知识领域所持的态度便是这种心理结构的一种最清楚的表现。他们似乎自信已“优入圣域”,因此往往流露出一种睥睨古今中外的心态。前面所讨论的新儒家道统观的严格性已显示了这一点。熊十力曾明白地说:

> 余尝衡论古今述作,得失之判,确乎其严。宰平戏谓曰:老熊眼在天上。余亦戏曰:我有法眼,一切如量。[43]

林宰平所用“眼在天上”四字其实不是“戏语”,而是的评;熊十力“我有法眼”四字也不是“戏语”,而是自信。新儒家自

信已窥见本体界的最高真理——“道”，因此掌握了绝对的标准，足以判断古今中外一切义理的是非高下。熊十力又曾面告萧公权说：

> 西洋哲学和科学都缺乏妙义，没有研讨的价值。[49]

这话可以代表他对整个知识领域的评价。在新儒家的眼中，西方的哲学和科学都仅仅接触到现象，而未见本体，所以“缺乏妙义”。这是陆象山评朱子“学不见道，枉费精神”的现代翻版。我们必须记得，新儒家论“学”，必须设“第一义”与“第二义”的分别。第一义是“内圣之学”，属于本体界，第二义是“学人之学”，属于现象界。“内圣”之学可以“开出”知识，“学人之学”则决不足以成为上通“内圣之学”的有效保证。他们也偶然对某些“学人之学”——如史学、文学之类——有所肯定。但是我们必须知道，这在他们不过是一种“纡尊垂奖”的表示，并不是承认“学人之学”可以和他们的“内圣之学”处于同一层次。在内心深处，他们其实是把所谓“学人”看作低一等的。试举一个有趣的例子。吕祖谦(伯恭)曾写信给陈亮(同甫)，告诉他陆象山很愿意和他相聚。“渠云：‘虽未相识，每见尊兄文字，开豁轩翥，甚欲得相聚。’觉其意甚勤，非论文者也。”牟宗三《从陆象山到刘蕺山》一书评此事说：

> 象山之高明爽朗表现于内圣之学……而陈同甫者则是高明爽朗之表现于“事功之学”者，故重英雄之生命。高明爽朗在此转而为慷爽。其文字“开豁轩翥”即是英雄主义之慷爽之表现，而此种风格亦特为象山所喜，故“甚欲得相聚”也。象山自与同甫殊途，彼亦不必看得起同甫，然在此“开豁轩翥”上，则是气味相

授者。[50]

这一大段推想是否合乎事实,姑且不论。最可怪的是中间奇峰突起,冒出了“彼亦不必看得起同甫”一语。这在原来的文献中是完全没有着落的。但是这个有意无意之间的“失言”(slip)恰好反映了新儒家的心理结构:“内圣之学”的陆象山怎么会当真看得起“事功之学”的陈同甫呢?

新儒家此种心理结构自然有一部分是渊源于中国儒学、文士之流的“狂”的传统。“文人相轻”、“唯我独尊”、“目无余子”、“自郐以下”之类的心理习惯在两千多年中从来没有断过。“四海习凿齿,弥天释道安”,这是晋代名士与名僧的互相标榜;“世无孔子,不在弟子之列”,这是韩愈的自负;“仰首依南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人”,这是陆象山的“目无余子”;“一夕梦天坠,万人奔号。先生独奋臂托天起。又见日月列宿失次,手自整布如故,万人欢舞拜谢。”这更是王艮的自我无限扩大的梦中现形。这一类的例子不胜枚举。在有些新儒家的身上我们依然可以清楚地看到这种“狂”的精神。甚至新儒家严判“古今述作”或“道统”的那种“法眼”,在中国“狂”的传统中也是无所不在的。让我们举两个例子。清初毛奇龄(西河)论汉以来的经学便具有非常严格的“法眼”。当时人说,“西河目无今古,其谓自汉以来足称大儒者只七人,孔安国、刘向、郑康成、王肃、杜预、贾公彦、孔颖达也。夫以二千余年之久,而仅得七人,可谓难矣。”[51]章太炎大弟子黄侃也是一个有趣的例子。他宣称只信奉八部书,即《毛诗》、《左传》、《周礼》、《说文解字》、《广韵》、《史记》、《汉书》和《文选》。此外都不值一顾。所以当时北京大学章门同学赠他一句很传神的诗句:“八部书外

皆狗屁。”[52]这当然也可以说是“衡论古今述作，确乎其严”了。

新儒家的思想风格与中国“狂”的传统有渊源，这是不足为异的。特别是新儒家上承陆、王谱系，而陆、王正是理学中“狂”的一派。陆象山之“狂”前已论及。王阳明也是欣赏“狂”的，所以他晚年在天泉桥宴请，见诸生脱落形迹，而写出了“点也虽狂得我情”的诗句。但是我并不认为新儒家的风格完全来自中国的旧传统，其中也有新的成分。新儒家所表现的那种有趣的“君临”姿态似乎主要是来自对西方人所谓“知性的傲慢”的直接反应。所以我想称新儒家的心态为“良知的傲慢”。

现代西方有一种“知性的傲慢”是随着自然科学的兴起而出现的。科学的巨大成就诱发了一种意识形态——科学主义(或实证主义)。根据这种意识形态，科学是理性的最高结晶，而科学方法则是寻求科学真理的唯一途径。因此自然科学(如物理学、生物学)成为知识的绝对标准，因为它所获得的真理是最精确、最具客观性的。社会科学虽然也是实证主义思潮下的产物，但其“科学性”已远不足与自然科学相比，至于人文学科——哲学、神学、史学、文学批评之类——则更低一等了。在实证主义者的眼中，不但自然科学是理性的最高典范，而且自然科学家也体现了人类的最高道德——如无私地追求真理、诉诸理性的说服力、诚实、公正等等。自然科学家是天地间第一等人，因为他们具有最高的“认知的身分”(cognitive status)。社会科学家和人文学者由于在知识上达不到同样高度的“科学性”，他们在真理的王国中只能算是第二等以至第三等的公民了。[53]这当

然是一种“知性的傲慢”。在“五四”前后，这一“知性的傲慢”随着科学主义一齐传到了中国。从此中国知识界也大体接受了“科学至上”、“科学家是第一等人”的价值判断。中国的人文学者为了争取“认知的身分”，也不得不借“科学”以自重。“五四”以后，“科学方法整理国故”的运动之所以风行一时，便反映了这一文化心理的转变。传统儒学的地位已为科学所取代，道德意义上的“圣人”也让位于知识意义上的“科学家”了。这一转变可以说是西方俗世化的一种缩影：科学代替了宗教；科学家代替了牧师(上引 Rorty 的新作对此多有论及)。

新儒家的“良知的傲慢”是受现代“知性的傲慢”的刺激而产生的反应。我们只要稍稍比较两者的思想结构，便不难看出新儒家其实是科学主义的反模仿。科学主义者讲“真理”，新儒家反之以“道体”；科学主义者讲“客观性”，新儒家反之以“主体性”；科学主义者讲“事实”，新儒家反之以“价值”；科学主义者讲“理性”，新儒家反之以“良知”或“道德理性”(moral reason)；科学主义者讲“科学方法”，新儒家反之以“证悟”或“成德工夫”；科学主义者以“认知身分”决定各种学术专业的高下，新儒家反之以“道德身分”；科学主义者讲“科学理性”体现德性，新儒家反之以“知识为良知之发用”……新儒家如此处处与科学主义针锋相对，一切反其道而行之，而整个系统的内在结构又与科学主义几乎全相一致，这决不可能是一种偶然的巧合。所以最近情理的解释是：新儒家为了对抗科学主义，在有意无意之间走上了反模仿的途径。但反模仿也是模仿的一种，其结果是发展了一套与科学主义貌异情同的意识形态——道德主义。科学

主义者以独占“真理”自负而有“知性的傲慢”，道德主义者则以独得“道体”自负而有“良知的傲慢”。他们都置身于各自建造的世界的巅峰，颇有“会当凌绝顶，一览众山小”之慨。但是科学主义者虽然给予社会科学和人文学科以较低的“认知的身分”，但毕竟承认社会人文学术和自然科学同在一个知识世界之内，而所谓科学方法则是人人都能掌握的。所以自然、社会、人文三大类学术只是在“科学性”的程度上有高下之别而已。道德主义者则不然，他们高居于本体界，视整个知识领域为低一层次的活动。他们只要肯“自我坎陷”，知识之事固然可以随时为之。但知识领域中的人如果想取得“道德的身分”，上窥本体，则其事难如上青天，因为“证悟”、“良知呈现”并不是人人所能有的经验。由此见，“良知的傲慢”更远在“知性的傲慢”之上。（“良知”与“傲慢”无论依旧儒家或新儒家之说，当然都是不能并存的，但这正是我铸造此名词的用意所在。）

总之，从新儒家第一代和第二代的主要思想倾向来看，他们所企图建立的是涵盖一切文化活动的至高无上的“教”，而不是知识性的“学”；他们决不甘心仅仅自居于哲学中的一个流派。这个“教”的地位在历史上大概只有西方中古的神学曾经取得过，中国传统的儒教都没有达到这样的地步。如所周知，中古神学是凭藉着政治权力才取得君临天下的地位的。新儒家的凭藉则是良知的一点灵明，而不是任何外在的力量，这当然是一个无限艰巨的任务。但是新儒家虽然在现实上距离君临天下的境界尚远，他们的君临心态却已牢不可破。“良知的傲慢”至少有一部分是从这种心态中派生出来的。

以上从交游和学术两方面讨论了钱先生和新儒家的关系。钱先生和新儒家之间，除了最低限度的共同纲领——阐明中国文化的特性——之外，真是所谓“所同不胜所异”。他们不可能属于同一“学派”，这是显而易见的。尤其重要的是：他们的分歧恰恰发生在对中国文化的理解上面。这正是章学诚所谓“千古不可合之异同”。

我在本文开始时便已指出：钱先生论学不立门户。他研究中国史，特别是学术思想史，确具有鲜明而独特的观点，但是他从来没有表示过，他的观点是唯一正确的观点；更没有要求他的学生去发扬他的观点。所以钱先生像世界上绝大多数的史学家一样，并无开创“学派”的兴趣。因此本文仅说明钱先生为何不能划入新儒家一派，但绝不是说：钱先生另创了一个不同的门户，而我个人则在此以弟子的身分为师门张声势。尽管我自己治史受到钱先生的启发最深最大，但我根本没有能力继承钱先生的志业。

为了说明钱先生和新儒家的学术途径截然异趣，本文不能不对新儒家有所质疑。但这种质疑只表现了我个人的史学偏见，并不代表钱先生的意见。根据我个人的了解，新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。在这个信仰普遍衰微的时代，新儒家如果能发挥一点“起信”的功用，那怕仅仅限于三五人，仍然有益于社会秩序。我个人不但不反对，而且十分愿意乐观其成。但是从史学的角度看，由于新儒家采取了最极端的“六经注我”的方式，其中不免留有许多值得商榷的地方。总之，新儒家如果仅凭“直觉”、“证悟”以建立其关于本体界的信仰，那么我们局外人自然完全没有说话的余地。但是一涉及现象世

界和它的历史——包括一般的历史和思想的历史——则问题复杂了,不是光凭“良知的傲慢”便能一切迎刃而解的。三四十年来,我对于海外新儒家的内部演变只有偶然观赏的兴趣,新儒家从五十年代初的“一气化三清”到今天的“三清重归一气”,也是一种富于启示性的历史现象。由于新儒家对于我自己的研究工作只有非常边缘的关系,我对于新儒家并没有什么特别的成见,最多不过是“道不同不相为谋”而已。这次因为纪念钱先生而涉及新儒家,在我确是一种不得已的意外。最后我愿意再郑重声明一句,此文仅仅表达了个人的观点,与门户或宗派的意识是完全无关的。

注　释

① 《中国学术通义》,台北,学生书局,1976年,302页。

② 钱穆《八十忆双亲,师友杂忆》合刊,33—34页。

③ 《国学概论》下册,142—143页。

④ 同上,144页。

⑤ 《政学私言》,重庆,商务印书馆,1945年,9页。

⑥ 《国史新论》,台北,1989年增订版,57—69页。

⑦ 见《文化思想之冲突与调和》一文,收入《往日杂稿》,中华书局,1962年。

⑧ 见《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》。

⑨ 他在这一问题上的具体讨论,略见《评胡适与铃木大拙讨论禅》,收入《中国学术思想史论丛》(四),台北,东大图书公司,1978年。

⑩ 《中国近三百年学术史》,382页。

⑪ 《中国学术思想史论丛》(一),台北,东大图书有限公司,1976年,196页。

⑫ 见 Arthur F, Wright: *Generalization in Chinese History* 一文所引《国史新论》之说,收在 Louis Gottschalk 主编 *Generalization in the Writing of History*,芝加哥大学出版社,1963 年,53—54 页。

⑬ 皆见《政学私言》,9—10 页,又 103 页。

⑭ Hu shih: *Historial Foundations for a Democratic China*, Edmund J. James Lectures on Government, University of Illinois, 1941.

⑮ 例如萧公权《中国君主政体的实质》一文,现已收入他的《宪政与民主》,台北,联经出版公司,1982 年,60—77 页。

⑯ Max Weber: *Economy and society*, edited by Guenther Roth and claus Wittich ,加州大学出版社,1978 年,984—985 页。

⑰ 《宋明理学概念·序》。

⑱ 详见 Wolfgang Schluchter: *Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World*,英译本收在 Sam Whimster and Scott Lasch 合编 *Max Weber, Rationality and modernity*, Allen & Unwin,1987,特别是 109—113 页。

⑲ 《中国学术通义》,93 页。

⑳ 《金明馆丛稿初编》,286 页。

㉑ 《中国学术通义》,94 页。

㉒ 见郑家栋《大陆近年来的新儒学研究与我的一点认识》一文,刊于香港《法言》,1990 年 12 月号,32—38 页。

㉓ 此文收在他的《中国现代思想史论》,北京,东方出版社,1987 年,265—310 页。

㉔ Hao Chang: *New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China*, 收在 Charlotte Furth 主编 *The Limits of Change*,哈佛大学出版社,1976 年,276—302 页。

㉕ 关于这一点,可参看刘述先《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》,收在《大陆与海外》,台北,允晨出版公司,1989 年,237—257 页。

㉖ 关于这一点,可参看刘述先《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》,收在《大陆与海外》,台北,允晨出版公司,1989年,240页。

㉗《中国学术通义》,96页。

㉘《现代中国学术论衡》,台北,东大图书公司,1984年,21页。

㉙《八十忆双亲·师友杂忆》(合刊),台北,东大图书公司,1983年,155—156页。

㉚ 同上,158页。

㉛《胡适的日记》,香港,中华书局,1985年,527页。

㉜ 胡颂平编著:《胡适之先生年谱长编初稿》,台北,联经出版公司,1984年,第四册,1156页。

㉝《师友杂忆》,210—211页。

㉞《十力语要初续》,台北,乐天出版社,1973年18页。

㉟《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》,台北,允晨出版公司,1987年,59页。

㊱《中国学术通论》,84页。

㊲ 同上,88页。

㊳ *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, 1929, Lecture XVIII: Philosophy.

㊴ 同上,73—74页。

㊵ 唐君毅《中国哲学原论》上册,香港人生出版社,1966年,《自序》,7页。

㊶《中国佛教史籍概论》,北京,科学出版社,1955年,87页。

㊷ 以上所引资料均见《朱子新学案》第三册,"朱子与二陆交游始末"章。

㊸ 引自郭齐勇《熊十力及其哲学》,北京,中国展望出版社,1985年,24页。

㊹《十力书简》,收在深圳大学国学研究所《中国文化与中国哲学》,1987年,北京,三联书店,6页。

㊺《十力书简》,收在深圳大学国学研究所《中国文化与中国哲学》,1987年,北京,三联书店,5页。

㊻ 关于这一点,可参见唐君毅《中国哲学原理》上册,338—340页。

㊼ 参见 Charles Taylor: *Hegel*, 剑桥大学出版社,1975年,334—335页。

㊽《十力语要初续》,17—18页。

㊾ 萧公权《问学谏往录》,台北,传记文学出版社,1972年,111页。

㊿ 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,台北,学生书局,1979年,154页。

51 全祖望《萧山毛检讨别传》引姚薏田语,收在《鲒埼亭集》外编卷十二。

52 周作人《知堂回想录》,香港,1970年,下册483页。

53 Richard Rorty: *Objectivity*, *Relativism and Truth*, 剑桥大学出版社,1991年,21—45,60—62页。

六、现代儒学的困境

儒学在中国史上遭遇困境不是从现代开始的。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战。这是第一次困境。汉晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有“三教合一”运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称“不以孔子之是非为是非”。这次运动虽未如魏晋时代明标“反名教”之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼，黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，“已非复名教所能羁绊”。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自十九世纪

中叶以来，中国社会在西方势力冲击之下开始了一个长期而全面的解体过程；这个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。

为什么儒学的困境和社会解体的程度有这样密切的关联呢？这首先要从儒学的性质说起。儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想体系，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入百姓的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流。这句话如果确有所指，则儒学决不仅限于历代儒家经典中的教义，而必须包括儒家教义影响而形成的生活方式，特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会：第一，中国文化包罗甚广，自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落，并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上，在每一角落中，我们也都可以找到非儒学的成分。不过整体地看，确实没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二，我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的，无法长期停留在思辨的层次，从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化，因此歪曲更是不可避免的。

我们在此只是指出儒学通过制度化而在很大的程度上

支配着传统文化这个事实，我们并没有下道德判断，指出这个事实正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。传统的儒学诚然不能和传统的制度划等号，但前者确托身于后者。十九世纪中叶以来，传统的制度开始崩溃。比较敏感的人便不免把制度运作的失灵归咎于儒学。例如太平天国时代的汪士铎，其人为曾国藩、胡林翼所器重的谋士，而曾、胡都是所谓"理学名臣"。但他在《悔翁日记》中便屡次痛斥儒学，不但骂程、朱理学，而且也鄙薄孔、孟。他是一个讲功利的人，思想上倾向法家，在学术思想史上，汪士铎自然占不到重要地位，然而他反儒学的激烈态度却是一个信号。更可注意的是他并没有接触到"西学"；他是从传统内部来反儒学的人。

中国近代反儒学的运动要到"五四"时期才发展到全面的阶段。但"五四"以前已有一个很长的酝酿阶段。鸦片战争以后，中国人最初只承认在"船坚炮利"方面不如西方，所以冯桂芬的《采西学议》仅限于西方的科技。到了清末变法时期，中国人才正式承认政治制度落伍了。康有为、梁启超、谭嗣同的鲜明态度不必说了，即使以提倡"旧学为体，新学为用"而著名的张之洞也已对传统的政治制度失去了信心，因为他所谓的"新学"包括了"西政"在内。

在全面社会解体的过程中，政治制度是最早崩坏的一角，紧接着便是一切社会制度的全面动摇。谭嗣同的"冲决罗网"已开"五四"的先河。不过他毕竟还没有全面地反儒学，只找出荀子做替死鬼；他的最大著作也标"仁学"之名。这也许是因为康有为依然要假借孔子的旗号。从戊戌政变到"五四"不过二十年，但这二十年间中国传统制度的全面

瓦解已表面化。从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯，其中已没有任何一部分是可以站得住的了。“五四”全面反传统的运动便是在这种形势下逼出来的。“五四”又号称“新文化运动”，其实所谓“新文化”即是西方文化，而以“民主”与“科学”为其主要内容。儒学则在这一运动中首当其冲，成为反传统的最主要的对象。我们回顾这一段大家熟习的历史是为了说明一点：近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。这似乎可以解释为什么中国近代史上反儒学的情绪一步一步地提高，而在“五四”时代达到了高潮。

用康有为的话说，中国在现代要求“速变”、“全变”。但不幸这个“变”始终未能成功。传统秩序已随着旧制度的全面崩溃而一去不返，但是中国人所追求的新秩序则迟迟不能出现。在晚清和民初，我们还能把“变”而无成的责任推在旧制度的身上。“五四”以后则不再能如此了，因此必须另找对象。这个对象当然不能是已崩溃的制度，而是制度后面的精神或思想。中国为什么总是产生不了“民主”，为什么“科学”始终难以生根？大家想来想去，自然只有儒学及其残留的影响才可能是“民主”和“科学”的真正敌人，精神或观念总是在文化或社会大变动中最后退出历史舞台的东西。所以在中国人，至少是知识分子，追求“民主”和“科学”最热烈最紧张的时代，也往往是反儒学的情绪最高涨的时代。现代儒学的困境，以此为始点。

儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡

了。但从另一方面看,这当然也是儒学新生命的开始。三十年代胡适在芝加哥讲"儒教的历史",曾说:"儒教已死,儒教万岁。我现在也可以是儒教徒了。"这个想法恐怕今天不少同情儒学的人也许会加以赞许。但是儒学目前的困境也在于此。让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻,儒学死亡之后已成为一个游魂了。如果我们因此庆祝儒学获得了新生,那么儒学又将以何种方式维持它的新生命呢?它将从此成为"游魂"呢?还是要"借尸还魂"呢?

传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序,因此只有通过制度化才能落实。没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内,儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格,即古人所说的"气象"或"风范"。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理,足以与西方最高明的道德哲学抗衡,然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范,那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度溶为一体,自从经过宗教改革和启蒙运动的洗礼以后,由于它是有教会组织的宗教,最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线,然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织,而是以一切社会制度为托身之所。从这一点说,康有为当年想仿效基督教而建立孔教会也不无所见,虽然这是不可能的事。中古基督教在思想上也居于最高的地位,哲学尚是其婢女,科学更不必说。但是自从科学革命以后,基督教在学术思想领域内到处撤退,科学进军到何处,它便从何处退却。然而它毕竟是西方一般

意义下的典型宗教，有自己的特有领域且科学迄今为止所不能攻占的。传统儒学在这点上也与基督教大异，因为它是全面性的。传统儒学无所不在，因此不能在任何一条战线上撤退，连宗教的领域也必须奋斗到底。那么现代儒学究将何以自处？

在传统时代，到处都可以是儒家"讲学"之地，不必限于书院、私塾、明伦堂之类地方，连朝廷之上都可以有经筵讲座。今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身，而且也不是每一个哲学系中都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群，但也往往要依附在大学制度之中，那么是不是儒学的前途即寄托在大学讲堂和少数学人的讲论之间？这样的儒学其可能的最高成就是什么？是不是即在于通过西方的思辨方式而最后取得与西方的哲学界、宗教界平等对话的资格？在学术上，传统的儒学是博雅与通识兼顾而尤其重视会通，今天面对西方学术越来越专业化的趋势，儒学是不是还能保持这个理想？或者必须有所选择甚至竟走专业化的道路？如果走选择的路，取舍的标准是什么？如果走专业化的路，究竟儒学的专业又是什么？

如果儒学不甘仅为"游魂"而仍想"借尸还魂"，那么何处去找这个"尸"？以"家"为"尸"吗？今天是小家庭制度，孝悌将如何安顿？更如何应付愈来愈显著的个人主义的趋势？

我们提出这许多问题，好像是在继续反儒学的运动。其实这决不是此文的用意所在。此文的目的仅在用比较尖锐的问题凸显出儒学的现代困境。这些问题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案，有些则不一定是适当的问

题,而且问题的提法也大可斟酌。无论我个人怎样同情儒学,我对于儒家困境的估计宁可失之于过高,而不愿失之于过低。总之,我希望这篇急就文章能够激起大家严肃讨论的兴趣,或进一步的思考。思考是脱出困境的始点。

七、群 己 之 间

——中国现代思想史上的两个循环

这次会议的主题是“当代中国人心目中的国家、社会和个人”。我想从一个特殊的角度来讨论这个主题，即以国家、社会代表“集体”的一端，而把个人（或个体）放在另一端。这样，我们便可以提出集体和个人之间的关系的问题，也就是中国传统语言中所谓群与己的问题。严复用“群己权界论”来翻译穆勒（John Stuart Mill）的“自由论”（On Liberty）便最早接触到这个问题。

但是我并不是想用“集体”和“个体”的二分法来简化国家、社会和个人之间的种种复杂的关系。我也不相信任何一个实际的社会，无论是传统的或现代的，东方的或西方的，可以简单地划分为纯集体主义或纯个体主义的形态。所以本文涉及集体主义或个体主义的概念时，都只有畸轻畸重之间的相对意义，而且也仅仅是为了分析上的方便。

中国文化传统　个人集体孰重

现代研究中国文化和历史的人往往会提出一个问题：中国的传统究竟是偏重于集体主义(collectivism)呢？还是偏重于个体主义(individualism)呢？这个问题并不容易答复。如果从古代思想史上看，中国确出现过集体主义的理论，也有过个体主义的主张。例如墨子的《尚同》、《商君书》中的《一教》显然属于集体主义的范畴，而杨朱的《为我》、庄子的《逍遥游》、以至《吕氏春秋》中的《重生》、《贵己》等篇则代表了个体主义的一面。但是自汉代以来，在社会政治思想上占主流地位的是儒家。墨家几乎消失了，法家和道家虽然也偶有得势的时代，但通观二千年以来，毕竟是处于比较次要的地位。儒家确实不能简单地定位于集体主义或个体主义。

以原始的教义而言，儒家可以说是择中而处，即居于集体与个体的两极之间。从消极方面说，儒家既反对极端的集体主义，也排斥极端的个体主义。孟子“距杨墨”便清楚地表现了这一立场。从积极方面说，儒家虽然自孔子起即重视群体秩序，但并不抹杀人的个性。如孟子说：“物之不齐，物之情也。”又说：“人心不同，各如其面。”汉以后儒家大体上仍沿袭着这一“中庸之道”。但由于它不断吸收其他学派的思想成分，以及受到不同时代的客观形势的激发，儒家立教的重点有时偏向于群体的秩序，有时偏向于自我的认识。最明显的，如汉代是大一统的时代，群体秩序最为重要，因此法家(韩非)的三纲说也走进了儒家的理论。又如

宋明儒家的心性讨论，重点无疑是在“为己”，这是受了道、释两家（尤其是禅宗）的长期挑战而产生的一种反响。即使是偏向“外王之道”的王安石也不能除外。他特别强调《论语》中“古之学者为己”的说法，所以他说：“为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。”王阳明学派把心性之学发展到最高峰，宋明儒学重个体的倾向因此也表露得最为明白。

在中国文化传统中　对个体价值的肯定

本文的主旨不在讨论传统思想中的群己问题，以上所作的概括不过是为现代的思想变迁提供一个历史的背景。因为离开了这一背景，我们便不容易说明为什么中国现代知识分子竟能在短短的七八十年中在集体和个体两极之间经历了两度循环。这个背景究竟对于我们有什么启示呢？我的看法是：正由于以儒家为主流的传统文化虽重视群体秩序而仍给个体的价值保留了一定的地位，因此近代思想家自谭嗣同、梁启超以后才能以较快的步伐冲破名教纲常的网罗，并建立起个人自主的意识。据胡适在三十年代初的估计，从《新民丛报》时代的梁启超到1923年，个体主义是中国思想界的主要倾向。1923年以后，这一倾向才逐步为集体主义（革命或民族主义）所取代。这点为近代思想运动直接参与者所证明。从谭嗣同的《仁学》到“五四”运动前后，不过二十年的时间，个人自主解放的观念在新知识阶层中便已获得相当普遍的传播和接受。早期的陈独秀也是提倡个体意识的一个有力分子。总之，中国文化传统以至儒

家内部也有肯定个体的成分，这种成分至少曾减少了中国知识分子对于西方个体本位的种种价值的抗拒力。《国粹学报》中的作者往往强调的民主、民权、自由、平等、社会契约等观念早已出现于中国古代的经典之中，这自然是一种幼稚的附会。但是附会之所以可能，则是由于中国传统中具有肯定个体价值的成分，如前所述。魏晋无君论、泰州王门，以及黄宗羲《明夷待访录》等特别受到《国粹学报》的宣扬，我们不难由此而略窥其中的信息。

但是我们也不能否认中国传统更重视群体的秩序，名教纲常便是它在这一方面的最极端的表现，而且和儒家结有不解之缘。现代反传统、反儒家的中国知识分子主要即着眼于此。这个名教纲常的传统则为集体主义在现代中国的发展提供了历史条件。在现代中国思想史发展中，从打破旧名教的束缚、要求个人自主，到接受新名教、放弃个人自主，这是第一个循环圈。今天中国思想史正进入第二个循环圈，即打破新名教的束缚，再度要求个人自主。

现代的中国知识分子　往复于集体个体两极

现代中国知识分子为什么会这样快地在集体与个体的两极之间循环往复？这不是一个容易解答的历史问题，外缘因素和内在的文化因素都纠结在一起。外缘方面主要是中国这一集体所面临的危机，这大致相当于李泽厚先生所说“救亡”问题。而且个体自主的要求事实上由集体的危机所引发的。关于内在的文化因素，这里只能提示一点，即中国传统游移于集体与个体之间，但对于两者的关系却没有

清楚的界定。

个人、社会、国家都是西方近代的概念，传统的中国不存在这样的划分。在传统政治社会思想中，最有影响力的说法是《大学》所谓“修身、齐家、治国、平天下”。这似乎是从“己”逐渐步向“群”的推广。但《大学》是先秦晚期的文献，其中“家”、“国”、“天下”的观念都与后世有异。以汉以后情形而言，“齐家”怎样能一跃而至“治国”已大成问题，以现代的情形说，则“修身、齐家”属于“私”的领域，“治国、平天下”则属于“公”的领域，其中有一道鸿沟更是越不过去的。无论是中国传统的群己关系论或现代西方关于个人、社会、国家的种种学说，中国学术思想界都没有机会从容讨论。我们对于所谓现代性的理解往往也徘徊于集体与个体的两极：在集体危机的时代我们不免以“富国强兵”为现代化的主要特征；在个体过分受压抑的时代，我们也许又会以为“个人自主”才真正代表现代化。

今天西方不少思想家忧虑极端个体主义（特别是像美国所代表的）对于整体社会的损害，因而提出了所谓社群论（communitarian）的个人权利说。这当然针对着西方个体主义的传统而发的。中国传统既非极端的个体主义型，也非极端的集体主义型，而毋宁近于社群式的。但这不过是说形态相近而已，绝不表示中国传统不存在着非常严重的缺陷。怎样去发现传统的缺陷而予以现代性的调整，这是一个最重要的课题。无论如何，中国传统在理论方向上不趋极端，兼顾群体与个体，以获致一种平衡，则是甚为可取的。

八、儒家思想与日常人生

儒家思想在整个二十世纪走过了一条漫长而崎岖的道路，而且直到最近几年，大体上说，这是一条下坡路。在本世纪即将结束的今天，我们应该可以超越一切激情和成见，重新估计儒家思想在下一个世纪的中国可能发挥什么样的作用。这里所用“可能”两个字是很关键的，因为我们必须将人的主观努力估计在内。如果中国人继续视儒学为现代化的障碍，那么我们的估计便仅仅是一种可能性而已。

任何关于儒家前景的估计都不能不以儒家以往的历史为依据；只有以儒学的传统功能作对照，我们才能在儒家思想和现代社会之间试求一种整合的方式。

如所周知，儒家思想在传统中国社会的影响是无所不在的，从个人道德、家族伦理、人际关系，到国家的典章制度以及国际间的交往，都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒家的最大贡献在为传统的政治、社会秩序提供了一个稳定的精神基础。

但儒家之所以能发挥这样巨大而持久的影响则显然与儒家价值的普遍建制化有密切的关系。上自朝廷礼乐、国家典章制度，中至学校与一般社会礼俗，下及家庭和个人的

行为规范,无不或多或少地体现了儒家的价值。诚如史学家陈寅恪所指出,“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关,而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面。”我所谓“建制化”或陈寅恪所谓“法典化”,都是取其最广义而言,并不如近人所说,儒家的建制化完全出于政治的动机,即为帝王统治而设计的。这种简单的概括与历史事实不符。广义的建制化是在长期历史演变中逐渐形成的,其动力主要来自社会与民间。我们也不能简单地把儒家思想和建制化截然分开,并进而肯定前者,否定后者。这是今天一般为儒家辩护者所最常采用的策略。从历史的观点看,这一二分法是不能成立的。儒家思想与建制化之间是一种理想与现实的关系,因此必须具有理想与现实之间的距离与紧张。但在具体的历史进程中,二者又是互相维系的。事实上,如果不是由于建制化的发展,儒家思想便不可能成为中国文化中的主流了。

无论儒家建制在传统时代具有多大的合理性,自辛亥革命以来,这个建制开始全面地解体了。儒家思想被迫从各层次的建制中撤退,包括国家组织、教育系统以至家族制度等。其中教育系统尤为关键。儒家与有组织的宗教不同,它的思想传播中心不是教会组织而是各级的公私学校,而中国传统的教育则又直接与科举制度连成一体。1905年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号,其事尚在辛亥革命之前。

儒家建制不能适应现代社会是一个无可否认的事实。新式学校代科举而起,自然是一项重大的改进。但随之而

来的则是儒家基本经典在新式教育中所占的分量越来越减轻。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了不少经训和孔子言行，“五四”以后一般中小学校教科书中所能容纳的儒家文献便更少了。

以上只是从传统教育建制的解体说明儒家思想在二十世纪的困境。这和西方近代政教分离的情况截然不同，基督教与政治建制划清界线之后，仍有教会的建制作为它的托身之所，牧师继续在教堂中讲解教义；神学家也继续在神学院中阐释经典；而一般信徒阅读《新旧约》更未曾因政教分离而中断。相形之下，儒家思想与传统建制分手以后，则尚未找到现代的传播方式。康有为、谭嗣同等有鉴于此，所以才有组织“孔教会”的倡议。但由于历史和文化背景的不同，更由于儒家的根本性质与一般宗教截然有别，这一尝试终无所成。我曾将现代儒学比作“游魂”，其根据即在此。

今天我们首先必须认清儒家思想自二十世纪初以来已成为“游魂”这一无可争辩的事实，然后才能进一步讨论儒家的价值意识怎样在现代社会中求体现的问题。认清了这一事实，我们便不得不承认：儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家“招魂”的人不必再在这一方面枉抛心力。但是由于儒家在中国有两千多年的历史，凭藉深厚，取精用宏，它的游魂在短期内是不会散尽的。只要一部分知识分子肯认真致力于儒家的现代诠译，并获得民间社会的支持与合作(大陆上的民间社会现在也有开始复活的迹象)，则在民间社会向公民社会转化的过程中儒家仍能开创新的精神资源。

近年来我对儒家究竟怎样融人现代中国人的生活之中

的问题曾反复思索。我所得到的基本看法是儒家的现代出路在于日常人生化，唯有如此儒家似乎才可以避开建制而重新产生精神价值方面的影响力。但“日常人生化”只是一个整体的概念，下面将对这一概念作一点初步的分疏。

从历史上观察，儒家的日常人生化最迟在明清时代已开始萌芽。唐宋的儒家从全面安排生活秩序的观点出发，依然对朝廷抱着很大的期望，因此“圣君贤相”的格局在他们的政治理想中占据着中心的位置。杜甫的诗句“致君尧舜上，要使风俗淳”具体表达了这一向往。王安石以“贤相”自许，所以也要求宋神宗上法尧、舜，不能仅以汉唐为典范。南宋以后儒家虽然重视教育过于政治，但朱熹仍念念不忘以“正心、诚意”四字说皇帝。他发挥二程的主张，编成一部《四书》，首出《大学》为之纲领，于是“内圣外王”的儒家规模便清楚地呈现出来了。据朱熹自述，《大学》的注释是他平生最用心之所在，甚至死前尚在改定“诚意”章的注语。这正是因为《大学》的“三纲领”、“八条目”最能表现儒家全面安排生活秩序的整体观念及其渐进次第。总之，朱熹认为“道”的完全实现，最后还是需要一位“圣君”，因为权力中心之地，如果不能净化，则儒家建制的整体运作终将为之失灵。“得君行道”仍是儒家建制中一个不可或缺的环节。

但明、清以来，特别是王阳明以来的儒家显然有一个重要的转变。他们似乎不再把“道”的实现完全寄托在建制上面；对于皇帝以至朝廷的作用他们也不像宋儒那样重视。我们试比观朱熹和王阳明的文集，前者为向皇帝陈治道，上了无数“封事”或“劄子”，而后者在这一方面几乎是一片空白。不但如此，朱熹的学说，无论是“修己”还是“治人”，主

要是以皇帝以至士大夫为对象;王阳明的“致良知”则专就日常生活处指点,而且遍及于“愚夫愚妇”。所以王阳明要强调“与愚夫愚妇同的便是同德”。他又有诗句论“道”云:“不离日用常行外,直至先天未画前”。这是把先天妙道通贯到日用常行,尤其生动地说明了儒家日常人生化的动向,所以阳明的后学,特别是泰州王门,强调“满街都是圣人”的观念,喜欢以“端茶童子”之类的眼前例子发明“良知”的妙用。

我们由此可以看出,儒家日常人生化带来一种重点的转移,以前儒者把希望寄托在上面的“圣君贤相”,现在则转而注重下面的普通百姓怎样能在日常人生中各自成圣成贤。王阳明用黄金比喻圣人,在此便显出了重大的意义。圣人如黄金,在成色不在分量。这就打破了以政治社会地位判断个人的价值的俗见。我们也可以说,阳明又回到了先秦儒家“人皆可以成尧舜”的原始命题。这是儒家的温故知新,而不是直线的新陈代谢。

明代中叶以后,儒家的基础动向是下行而不是上行,是面对社会而不是面对朝廷。唐宋时代“致君尧、舜上”的意识也渐渐淡薄了。试举一个有趣的例子:泰州王门的罗汝芳曾问张居正:“君进讲时,果有必欲尧、舜其君意否?”张居正沉吟久之,答道:“此亦甚难。”从这一番问答中,我们清楚地看到:不但问者已不相信“致君尧、舜”的儒家理论,而且答者也对此失去了信心。以张居正与万历的师生关系之深,在进讲时已不敢奢望能使青年皇帝成为“圣君”了。明清儒家不再期待“圣君”还有另一个理由,即他们已逐渐了解:普通百姓都能为自己的利益作最大的努力,这远比等待

“圣君”从上而下的施德为可靠。所以顾炎武说:“天下之人各怀其家,各私其子,其常情也。为天子为百姓之心,必不如其自为。此在三代以上已然矣。”这句话说得十分透辟。“三代以上”正是儒家所谓圣君尧、舜的时代,尧、舜为百姓之心尚且不如百姓自为,后代的帝王便更不必说了。

明清儒家日常人生化发展至此,事实上已打破了“内圣外王”的古老神话。在这个关键性的问题上,我们不能不重新探讨一下《大学》的八条目,因为这是后世“内圣外王”说的最主要的文献根据。前面已提到,程、朱提倡《大学》确有他们的苦心。如果儒家思想必须通过政治建制而实现,则“内圣外王”说是有其坚强的理由的。但是一旦儒家因日常人生化而摆脱了政治建制的纠缠,那么整个情况便改变了。《大学》八条目是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。依照原文的次序,这似乎是一个由内而外的必然历程。修身以上属“内圣”的范畴,齐家、治国、平天下则是层层向外扩展,而所谓“外王”主要是指最后两项。明代有关《大学》的争议大体上集中在“内圣”的功夫上面,其中“格物”两字尤其异说纷纭。现在为了讨论“内圣外王”说的方便起见,仅以修、齐、治、平为限,即以“修身”代表“内圣”(包括了格、致、诚、正),以治、平代表外王,而齐家则为内圣与外王之间一种过渡。

依照一般的理解,“内圣”是“外王”的精神内核,故必先修身有成始能齐家,齐家有成始能治国,治国有成始能平天下。这个看法在儒家久已变成天经地义,几乎没有人曾对它正式提出过疑问,甚至在今天也还拥有不少信徒。但是明末清初的陈确,由于怀疑《大学》不是“圣经”,竟连带不相

信古人修身与齐家、治国、平天下之间有必然的关联。他说:“古之人慎修其身也,非有所为而为之也。而家以之齐,而国以之治,而天下以之平,则固非吾意之所敢必矣。”这一见解确有根据。孔子说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”这正是视修身为目的,而不是实现“外王”的手段。孟子曾引当时的“恒言”云:“天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”这段话在字面上虽与《大学》的“修、齐、治、平”相似,但并不蕴涵《大学》原文中“内圣”必然推出“外王”的一番意思。《大学》中与孟子引言最相契的毋宁是“自天子以至庶人壹是皆以修身为本”那句话。

下及明清,谭嗣同则致疑于“齐家”何以能推至“治国”。他讨论“家齐而后国治,国治而后天下平”的问题说:

> 彼所言者,封建世之言也。封建世,群臣上下,一以宗法统之。天下之大宗也,诸侯、卿大夫皆世及,复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家,然后能治国、平天下。自秦汉以来,封建久湮,宗法荡尽,国与家渺不相涉。家虽至齐,而国仍不治,家虽不齐,而国未尝不可治。……大抵经传所有,皆封建世之治,与今日事势,往往相反,明者决知其不可行。

谭氏从历史观点解释《大学》的“家齐而后国治”,眼光甚为锐利。“五四”以后史学家也进一步支持了他的观察。如顾颉刚曾指出,《大学》中“齐家”并非一般人民之“家”,而是“鲁之三家”、齐之“高、国之家”,即“一国中之贵族,具有左右国之政治力量者”。

《大学》修、齐、治、平说的历史背景既获得澄清,“内圣”

与“外王”之间自秦汉以后便已不可能存在着必然的联系，而历史事实也正是如此。明、清儒家日常人生化的大趋势更推远了修、齐和治、平之间的距离，以此为起点，我们才能进一步推测儒家的价值意识怎样在现代社会中落实的问题。

明清儒家曾提出了公与私的分际，自十六世纪至十九世纪论辩甚多，这一点早已引起现代学者的注意。儒家论“公”与“私”虽与西方近代所谓“公领域”和“私领域”不尽符合，但毕竟有可以相互发明的地方。我们不妨借用之以说明儒家的现代定位。如果继续运用《大学》的语言，我们可以顺理成章地把“修身、齐家”划归私领域，把“治国、平天下”划归公领域。这两个领域之间虽然存在着千丝万缕的关系，但是同时也存在着一道明确的界线。公领域不再是私领域的直接延伸，不过两个领域还是互有影响的。日常人生化的现代儒家只能直接在私领域中求其实现，它和公领域之间则是隔一层的关系。这大致类似西方现代政教分离的情况。换句话说，儒家在修身、齐家的层次上仍然可以发挥重要的作用，但相对于治国、平天下而言，儒家只能以“背景文化”的地位投射间接的影响力。我们如此划分公私二领域并非完全效法西方，而是进一步发展明清以来儒家日常人生化的大潮流。西方在此仅处于参照的地位。这是上面所已明白指出的，而且日常人生化在原始儒家中也不是毫无根源的。试看《论语·为政》的记述：

> 或谓孔子曰：“子奚不为政?”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政?”

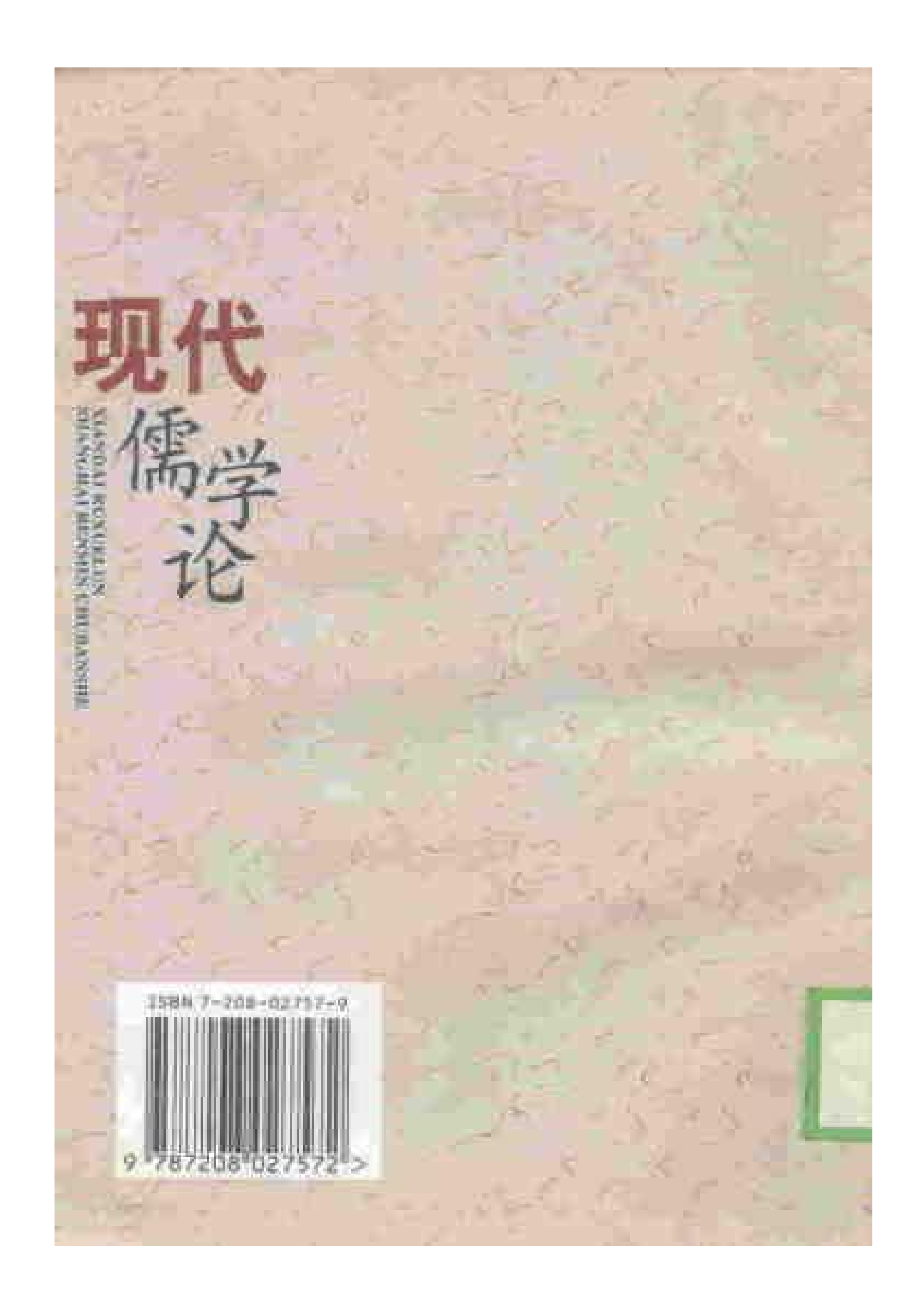
朱熹《集注》解释这一段话说：

《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为政乎？

所以孔子也肯定修身、齐家具有自足的价值，不必一定要直接参政。这段话对于儒家价值意识的现代重建具有重大的启示作用。

西方基督教自宗教改革以来也走的是"肯定日常人生"的道路。新教反抗中古教会的建制化，让每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交给他的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。明清儒家日常人生化的具体内容虽与西方新教异趣，但以大方向而言，中西双方确有互相比照之处。这是令人惊异的。

现代儒家不再直接插手公领域，这在上面已说过了。然而这不是说儒家已与公领域完全断绝了关系。美国人文主义大师白璧德在《民主与领袖》一书中特别以孔子与亚里士多德并举。他认为孔子之教能够提供民主领袖所最需要的品质。儒家"以身作则"精神可以塑造出"公正的人"(just man)，而不仅仅是"抽象的公正原则"(justice in the abstract)。这是儒家可以贡献于现代民主之所在。白氏所看重的显然便是儒家的修身理论。举此一例，便可见日常人生化的儒家通过间接的方式，仍然可以继续有助于治国、平天下。


现代
儒学论
ISBN 7-208-02757-9
9 787208 027572 >